ETNOGRAFÍAS DESDE EL REFLEJO: PRÁCTICA-APRENDIZAJE

Betzabé Márquez (coord.)
Emanuel Rodríguez (coord.)
Giovanny Castillo
Giordano J. Cervera
Odarys Guzmán
Leticia Pogliaghi
Daniela Mondragón
Rodrigo Parrini
Alix Almendra
Luisa Alquisiras
Emilio Nocedal
Samuel Rivera
Mariana X. Rivera
Rodolfo Munguía
Olga Sabido Ramos
Brenda Muñoz
Erika Pérez
Deborah Faudoa
Carlos Lucas
Orlando Aragón

Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector • Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General • Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario Administrativo • Luis Agustín Álvarez Icaza Longoria

Abogado General • Alfredo Sánchez Castañeda

Directora General de Publicaciones y Fomento Editorial • Socorro Venegas Pérez

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Directora • Carola García Calderón

Secretaria General • Patricia Guadalupe Martínez Torreblanca

Secretario Administrativo • Juan Manuel López Ramírez

Jefa del Departamento de Publicaciones • Elvira Teresa Blanco Moreno

ETNOGRAFÍAS DESDE EL REFLEJO: PRÁCTICA-APRENDIZAJE

Betzabé Márquez (coord.)
Emanuel Rodríguez (coord.)
Giovanny Castillo
Giordano J. Cervera
Odarys Guzmán
Leticia Pogliaghi
Daniela Mondragón
Rodrigo Parrini
Alix Almendra
Luisa Alquisiras
Emilio Nocedal
Samuel Rivera
Deborah Faudoa
Erika Pérez
Mariana X. Rivera
Rodolfo Munguía
Olga Sabido Ramos
Brenda Muñoz
Carlos Lucas
Orlando Aragón

Universidad Nacional Autónoma de México
2021

Esta investigación, arbitrada a "doble ciego" por especialistas en la materia, se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Este libro fue financiado con recursos de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México, mediante el Proyecto "Reflexiones etnográficas y diálogos colaborativos desde el Centro de Estudios Antropológicos (FCPyS-UNAM)", coordinado por el Dr. Emanuel Rodríguez Domínguez y la Dra. Betzabé Márquez Escamilla.

Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje.
Betzabé Márquez Escamilla / Emanuel Rodríguez Domínguez (coords.)

Primera edición: 4 de octubre, 2021.

Reservados todos los derechos conforme a la ley.

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Circuito "Maestro Mario de la Cueva" s/n, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.

Oficina del Abogado General
Dirección General de Asuntos Jurídicos
ISBNe: 978-607-30-5070-8

Ilustración de portada: "Reflejos categóricos" (2021), de Alain Forton

Hecho en México/*Made in Mexico*.

CONTENIDO

Introducción 11
Betzabé Márquez Escamilla y Emanuel Rodríguez Domínguez

APARTADO I
FUNDAMENTOS DEL ENFOQUE ETNOGRÁFICO

La tentación del Aleph. Reflexiones sobre la etnografía y el diario de campo. 33
Giovanny Castillo Figueroa
Introducción 33
El acto de escribir en el proceso etnográfico: re-conocer y re-descubrir 34
Un *collage* de contenidos: el diario de campo en la investigación etnográfica 38
La tentación del *Aleph*: ¿Cómo elaborar un diario etnográfico? 46
Reflexiones finales 56
Referencias bibliográficas 58

Observación participante y reflexividad: una guía práctica para el trabajo de campo 61
Giordano Julián Cervera Leonetti
Introducción 61
Pormenores de la observación participante 64
Decisiones, problemas y soluciones durante el trabajo de campo 67
El uso de métodos mixtos: un ejemplo desde la antropología política 77

Lista de preguntas reflexivas para orientar el trabajo de campo. 80
Reflexiones finales 82
Referencias bibliográficas 83

ETNOGRAFÍA DEL ACTO COMUNICATIVO: ENTREVISTA Y NARRACIÓN 85
Betzabé Márquez Escamilla

Introducción 85
Entrevistas narrativas: comunicación y acción social 86
Diseño e implementación 89
Corpus y sistematización de datos 92
Transcripción de entrevistas 96
Análisis de entrevistas 99
Reflexiones finales 102
Referencias bibliográficas 103

NARRATIVAS ORALES: HERRAMIENTAS PARA INVESTIGAR CON HISTORIAS DE VIDA 105
Odarys Guzmán Enríquez

Introducción 105
Hacia una definición de las historias de vida 106
Construcción de historias de vida en la investigación antropológica: una aproximación reflexiva 107
Entrevista autobiográfica oral: una propuesta de elaboración 109
Particularidades de las entrevistas autobiográficas 120
Reflexiones finales 122
Referencias bibliográficas 124

ENTREVISTAS PARA GRUPOS PEQUEÑOS 125
Leticia Pogliaghi 125

Introducción 125
La técnica de la entrevista grupal: ¿de qué se trata? 127
El guión de entrevista 130
Selección de sujetos 133
Dinámica de la entrevista 134
Rol de la persona entrevistadora 135
Sistematización de la información y análisis de resultados 137
Reflexiones finales 140
Referencias bibliográficas 142

Entrevistas grupales. Una herramienta para la construcción de conocimiento a partir del diálogo 145
Daniela Mondragón Benito

Introducción 145
La entrevista grupal en mi trabajo de campo 147
Usos y aplicaciones de la técnica 148
Tipos de entrevistas grupales 150
La entrevista grupal 154
La construcción colectiva del conocimiento 155
Universo temático, temas significativos y preguntas generadoras . . . 158
La puesta en práctica 160
Reflexiones finales 164
Referencias bibliográficas 165

APARTADO II
SENDEROS EXPERIMENTALES DE LA ETNOGRAFÍA

La etnografía como una tela de araña: escrituras colectivas . . . 171
Rodrigo Parrini / Alix Almendra / Luisa Alquisiras / Emilio Nocedal / Samuel Rivera

Introducción 171
Prácticas de la extrañeza 172
Hilos 174
Vibraciones 182
Reflexiones finales. Una etnografía tentacular: aproximaciones . . . 188
Referencias bibliográficas 191

La antropología (no) visual: un contra manual para la práctica etnográfica 193
Mariana Xochiquétzal Rivera García

Introducción 193
Tras las huellas de la etnografía 195
La antropología (no) visual 200
El cine documental y etnográfico 207
Reflexiones finales 215
Referencias bibliográficas 217

Etnografía audiovisual: apuntes técnicos y metodológicos para su producción 219
Rodolfo Munguía

Introducción: ¿por qué elegir el lenguaje audiovisual para la etnografía? . . . 219
La idea, la investigación y el guión etnográfico . . . 224
El lenguaje audiovisual en la etnografía . . . 229
Montaje, edición y distribución de la etnografía audiovisual . . . 233
Reflexiones finales . . . 236
Referencias bibliográficas y filmografía . . . 237

El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas . . . 241
Olga Sabido Ramos

Introducción . . . 241
El giro sensorial y el campo de los estudios sensoriales . . . 242
Tres niveles analíticos para el registro de lo sensorial: micro, meso y macro . . . 245
Estrategias metodológicas: de la narrativa a las etnografías sensoriales . . . 252
Reflexiones finales . . . 268
Referencias bibliográficas . . . 269

Cuerpo, sentidos y emociones: etnografía sensorial y su registro . . . 275
Brenda Muñoz Santos

Introducción . . . 275
Retos metodológicos al querer innovar . . . 277
Haciendo etnografía sensorial: cuando necesitas sacar de la mochila tu creatividad para generar alternativas metodológicas . . . 279
Etnografía sensorial: más allá de observar(nos) . . . 281
El proceso del reconocimiento de la sensorialidad . . . 285
Reflexiones finales . . . 287
Referencias bibliográficas . . . 288

Etnografía digital y el uso de tecnologías en la investigación antropológica . . . 291
Martha Erika Pérez Domínguez

Introducción . . . 291
Internet irrumpe en el campo . . . 292

Hacer etnografía siendo invisibles, una propuesta desde la mercadotecnia . . . 295
Situar lo digital en la investigación: como campo, herramienta y objeto . . . 298
Lo significativo está en los vínculos . . . 301
Las contradicciones como fuente de conocimiento . . . 302
La frontera entre lo *online* y lo *offline* ¿ha desaparecido? . . . 303
Reflexiones finales . . . 304
Referencias bibliográficas . . . 304

ETNOGRAFÍA DIGITAL: REGISTROS OSCILANTES ENTRE LAS VIDAS *ONLINE* Y *OFFLINE* . . . 309
Deborah Faudoa Rodríguez

Introducción . . . 309
Dragqueenismo . . . 314
Trabajo de campo *online* y *offline* entre las drags . . . 317
Resultados de combinar metodológicamente los mundos *online* y *offline* . . . 324
Reflexiones finales: sobre el aporte de la etnografía digital a mi investigación . . . 328
Referencias bibliográficas . . . 329

ETNOGRAFÍA DE LA VIDA SOCIAL EN LOS DOCUMENTOS . . . 331
Emanuel Rodríguez Domínguez

Introducción . . . 331
Precisiones metodológicas en torno a la relación etnografía-documentos . . . 335
Etnografía de las disputas textuales y los sentidos discursivos . . . 339
Reflexiones finales: ventajas de interpretar etnográficamente la vida social en los documentos . . . 352
Referencias bibliográficas . . . 353

GUÍA PRÁCTICA PARA LA ORGANIZACIÓN Y SISTEMATIZACIÓN DE INFORMACIÓN . . . 357
Carlos Lucas Mateo

Introducción . . . 357
Revisión de literatura . . . 358
Notas, reseñas y memos . . . 361
Organización . . . 365

Sistematización 371
Presentación de datos 374
Referencias bibliográficas 380
La etnografía del Derecho, el diálogo de saberes y la investigación descolonizada desde la antropología jurídica militante 383
Orlando Aragón Andrade
Introducción 383
El conocimiento precisado. Derecho, antropología y la lucha de la comunidad de *Cherán K'eri* 384
Los proyectos de la AJM 387
El diálogo de saberes como rector del nuevo trabajo jurídico militante 391
La emergencia de la antropología jurídica militante como nuevo proyecto de la AJM 394
Nuevos énfasis, enfoques y desafíos para la AJM desde la antropología jurídica militante 398
Reflexiones finales 402
Referencias bibliográficas 403

INTRODUCCIÓN

Betzabé Márquez Escamilla
DIE-CINVESTAV
Emanuel Rodríguez Domínguez
CEA-FCPYS

¿Cómo aprender y enseñar el oficio etnográfico?

El presente esfuerzo editorial reconoce la existencia de múltiples itinerarios que se pueden transitar para que una persona logre adentrarse en el enfoque etnográfico al realizar trabajo de campo. En efecto, no hay un camino predefinido para responder la pregunta que alguna vez se hizo el célebre antropólogo Claude Lévi-Strauss: ¿cómo se llega a ser etnógrafa/o? Las trayectorias diferenciadas de quienes colaboran en este libro confirman esta premisa, pero en sus intersticios también salen a relucir destrezas y habilidades adquiridas, ya sea por poner en práctica lo aprendido en un curso de metodología, por emular las estrategias de investigación empleadas en alguna etnografía clásica o contemporánea, o por el simple hecho de comenzar el trabajo de campo echando a volar la imaginación antropológica. La síntesis de estas diferencias y convergencias son el eje rector de las propuestas presentadas a lo largo de los capítulos que dan forma a esta obra, la cual tiene por objetivo acompañar los procesos de práctica-aprendizaje de cualquier persona interesada en incursionar en el oficio de la etnografía.

En el plano metodológico, la etnografía ha sido la marca distintiva del quehacer antropológico. El trabajo *in situ,* la observación participante, el diario de campo, las entrevistas e historias de vida, la sistematización de información y la redacción de extensas interpretaciones vivenciales, son actividades que aparecen siempre que se desea caracterizar a esta disciplina. Pero realizar etnografía significa enfrentar nuevos contextos socioculturales en los que se inscriben e interrelacionan una gran diversidad de grupos y colectividades con investigadores/as

adscritos a distintas disciplinas sociales. También implica manejar nuevas estrategias metodológicas para abordar una variedad de procesos en donde lo personal, corporal y sensorial, se entrelazan de manera compleja en múltiples escalas (local, nacional y global), dándole un contenido peculiar a dos de sus principales recursos heurísticos: la observación y la participación (como lo muestran los capítulos de Castillo y Cervera). Sin embargo, la labor etnográfica de hoy día muchas veces queda reducida a ilustrar testimonialmente algunos momentos de la interlocución casual y la aplicación de entrevistas en el trabajo de campo, con lo que se deja de lado la importancia del análisis discursivo de los actos comunicativos y las historias de vida (trabajados en esta obra por Márquez y Guzmán), así como el potencial polifónico que tienen los diálogos colectivos y las entrevistas grupales en la investigación social (sobre este punto se pueden consultar las reflexiones de Pogliaghi y Mondragón).

La etnografía no sólo es lo que se hace en campo, también es un proceso de representación que conlleva la sistematización de información y la exposición narrativa de lo que se interpreta. La gran mayoría de propuestas editoriales que han atendido los dilemas de la interpretación etnográfica, se han centrado en el tema de la reflexividad y el análisis situado (Davies, 2002; Okely y Callaway, 1992; Guber, 2011). Si bien estos debates señalaron las consideraciones metodológicas al asumir que el antropólogo/a funge como autor/a de las narrativas que construye durante su trabajo de campo (Geertz, 1989), hace falta precisar cómo se reconfigura dicha autoría ante procesos de interpretación-escritura colectivos, multisituados y multitemporales; pues en la producción antropológica no hegemónica la representación es compartida y no sólo recae en una persona que de manera solitaria realiza la investigación, sino que es producto de una colectividad que retroalimenta sus interpretaciones desde múltiples perspectivas (véase el texto del Laboratorio de Etnografía[s] y Migraciones: Parrini, Almendra, Alquisiras, Nocedal y Rivera).

Desde sus inicios, el enfoque etnográfico echó mano de registros audiovisuales para complementar sus evidencias empíricas –a manera de ilustración de los pueblos trobriand, nuer, inuit, entre otros– y sustentar las afirmaciones de los trabajos clásicos en antropología. Paulatinamente, el papel de la fotografía y el video cobró mayor importancia en la documentación etnográfica y dio paso a la consolidación del subcampo disciplinar conocido como antropología visual. La particularidad metodológica en la construcción de materiales audiovisuales evidenció la necesidad de reflexionar que éstos no sólo eran un complemento a los procedimientos tradicionales del enfoque etnográfico (observar, participar y

registrar), sino que replanteaban el oficio de la antropología al proponer formas experimentales para representar las interacciones sociales acontecidas entre los actores y quien porta el medio tecnológico (video, fotografía o audio). En esta ruptura podemos encontrar las bases para repensar la etnografía a nivel instrumental y como estrategia metodológica, pues la incorporación de la documentación audiovisual en el trabajo de campo es asumida como un proceso que invita a la acción colectiva y a la co-creación, al reconocer al etnógrafo/a como un ente activo en la construcción y comunicación del mensaje (tal como lo desarrollan en sus capítulos Rivera y Munguía).

Las representaciones audiovisuales en el marco de la práctica etnográfica sentaron las bases para cuestionar el privilegio de la observación y la centralidad del texto escrito, como elementos claves en el registro y documentación de la vida cotidiana. No hay que olvidar que la comparación entre las imágenes de etnografías clásicas y los registros audiovisuales de los antropólogos/as norteamericanos en los años ochenta fueron fundamentales para develar las relaciones de poder que subyacen a cualquier representación social (Clifford y Marcus, 1986). Estos debates posicionaron la importancia de la subjetividad y el papel del cuerpo en las interacciones que acontecen durante el proceso etnográfico. No obstante, disciplinas hermanas como la sociología y la filosofía ya venían discutiendo la necesidad de romper con el visualcentrismo y el predominio de la razón como único filtro para explicar la "realidad social", en detrimento de aquellos sentidos que permiten vivenciar el mundo desde otros ámbitos corporales (como la escucha, el olfato, el tacto y el gusto) y revalorar el papel de las emociones en las representaciones e interpretaciones realizadas en el marco de cualquier investigación social. El llamado "giro sensorial" ha venido a potenciar las etnografías experimentales (al respecto véanse los capítulos de Sabido Ramos y Muñoz), ya que ha enriquecido los procedimientos tradicionales del enfoque etnográfico mediante el aprovechamiento creativo de una vivencia corporal dialéctica en donde quien investiga puede afectar y ser afectado (Soler, 2018).

La representación de la alteridad se vio trastocada con las reconfiguraciones que las tecnologías de información y comunicación generaron en las dinámicas socioculturales ocurridas a finales del siglo XX. La etnografía no fue indolente a las transformaciones que el internet generó en la vida de las personas; algunos visonarios/as en nuestra disciplina comenzaron a reflexionar las implicaciones epistemológicas de observar y registrar desde sus pantallas las interacciones virtuales de las comunidades que se formaban en la red global de comunicación.

Poco a poco, estas reflexiones le dieron contenido a propuestas como la netnografía y la etnografía digital, las cuales potenciaron prácticas experimentales en el oficio antropológico y reforzaron los debates que asumen el "campo" –en el sentido del espacio de investigación– no como algo determinado o lugar físico, sino como una construcción de quien investiga. El mejor ejemplo de ello es que en la etnografía de los mundos sociodigitales se conforma un "campo *onlife*", que oscila entre los entornos *online y offline,* en donde el etnógrafo/a participa activamente con el objetivo de interpretar conexiones significativas para su estudio (este debate es ampliado y ejemplificado en los capítulos de Pérez y Faudoa).

Con excepción de los clásicos manuales de etnografía (Hammersley y Atkinson, 1994; Aguirre, 1995; Bernard, 2006), un debate que casi no se atiende en este enfoque de investigación es la interpretación de la vida documental y material de las sociedades que el antropólogo/a está estudiando. En consecuencia, se resta importancia a una de las fases más importantes del proceso etnográfico: la organización y sistematización de las fuentes de información recopiladas antes, durante y después del trabajo de campo. A pesar de que los procedimientos anteriores son parte de los recursos clásicos del oficio antropológico, en este libro se desarrollan experimentalmente bajo la propuesta de una etnografía documental, en la cual es pertinente hacer preguntas antropológicas a los documentos elaborados en el "presente etnográfico" (véase el capítulo de Rodríguez), y sistematizar los grandes bancos de información existentes relacionados a las temáticas, lugares, grupos, etcétera, que son de nuestro interés (véase el capítulo de Lucas). Ambas estrategias permiten –sin haber "estado ahí"– inferir interpretaciones a partir de una indagación prospectiva, para después profundizar su estudio aplicando los principales recursos heurísticos de la etnografía contenidos en esta obra.

Los posicionamientos éticos en la etnografía van de la mano con las propuestas que repiensan la investigación social desde un plano colaborativo y militante. Bajo nuestra perspectiva, los sentidos éticos de cualquier estudio forman parte de la imaginación experimental y no demeritan el compromiso social que debe tener la práctica antropológica, sino que potencian su construcción desde la utopía intersubjetiva de la horizontalidad. Por ello, las reflexiones aquí contenidas cierran con un capítulo que recupera una metodología basada en una investigación colaborativa para la acción (Santos, 2010), desde una visión interdisciplinaria de la antropología que asume al etnógrafo/a como un sujeto político durante el trabajo de campo, pues al realizar su investigación debe tomar

y hacer expresa una postura al involucrarse en la cotidianidad y los proyectos a futuro de quienes deciden abrirnos la puerta para conocer, participar e incidir en sus mundos de vida (propuesta desarrollada en el texto de Aragón).

La pertinencia de reflexionar la práctica y el aprendizaje del oficio etnográfico tiene que ver con los desafíos experimentales que existen al adentrarse etnográficamente en los escenarios socioculturales contemporáneos. Las problemáticas atendidas por los manuales tradicionales (Tylor y Bogdan, 1984; Hammersley y Atkinson, 1994; Murdock, 1976[1957]; Baztán, 1995; Bernard, 2006; Guber, 2011; entre otros) y las obras clásicas de la antropología (Malinowski, 1971[1922]; Mauss, 2006[1947]; Kroeber, 1957; Leach, 1988; entre otras) se encuentran desfasadas con respecto a dichos desafíos. Sin demeritar la importancia de los textos tradicionales y clásicos en la práctica docente y en los procesos formativos de las licenciaturas en antropología, pues sirven para conocer las bases y fundamentos teórico-metodológicos que le dieron sentido a esta perspectiva de investigación. Hoy día su uso se ha subestimado al grado que en la mayoría de diseños de investigación a nivel formativo, la propuesta metodológica queda reducida a la enunciación de las técnicas para "recolectar información" y a manera de trámite se citan, sobre todo, las definiciones establecidas en los manuales tradicionales arriba aludidos.

Reducir la etnografía a un listado de técnicas y su definición impide explotar el potencial epistemológico en la construcción e interpretación de los datos mediante la observación, la participación, las entrevistas, el registro y la escritura. Asimismo, limita la imaginación antropológica para experimentar y llevar más allá los recursos heurísticos asociados generalmente a este enfoque de investigación, tal y como se propone en este libro. Subsanar estos descuidos metodológicos en el diseño de una investigación no es cosa fácil, más si consideramos la dificultad de enseñar el cómo y por qué de la etnografía –la mayoría de las veces desde un aula–, para luego intentar ponerlos en práctica mediante una breve salida al campo que pocas veces llega a considerar la profundidad y densidad adecuadas en las fases de sistematización e interpretación de la información.

Existen valiosos esfuerzos editoriales que han buscado atender los dilemas instrumentales del trabajo de campo y el enfoque etnográficos; en ellos se utilizan ejemplos empíricos donde se aplican las técnicas de investigación propias de este enfoque y sus reconfiguraciones a partir de las críticas a la neutralidad, objetividad y carencia de reflexividad (*i.g.* Higuera, 2006; Rockwell, 2009; Ferrándiz, 2011; Oehmichen, 2014; Rodríguez, 2015; Restrepo, 2016;

Hernández, 2018; Guber, 2019). La presente obra suma al esfuerzo por generar materiales didácticos actualizados que recuperen las múltiples experiencias del oficio etnográfico, no sólo desde la perspectiva de la investigación y el ejercicio docente, sino que echando mano de la metáfora del reflejo "práctica-aprendizaje" se fomenta el diálogo con quienes comienzan sus vivencias en el quehacer antropológico. Así, los capítulos de este libro contienen una serie de reflexiones sobre las estrategias de investigación que se pueden utilizar en el trabajo de campo.

Paradigmas y revoluciones del enfoque etnográfico

La reflexión sobre la etnografía no se reduce a una cuestión operativa, sino que siempre debe ir acompañada de un marco conceptual que permita dilucidar la pertinencia interpretativa de los datos construidos en campo. En esta introducción es necesario señalar los debates teórico-metodológicos que se han expresado sobre esta práctica. Ello no implica únicamente reflexionar sobre la etnografía como método, sino también como figura epistemológica. Las revoluciones paradigmáticas del enfoque etnográfico se pueden clasificar cronológicamente en cinco derroteros conceptuales que han marcado la pauta de los procesos de práctica y aprendizaje sobre las formas "adecuadas" para hacer trabajo de campo.

El primer paradigma al que nos referiremos es el *funcionalista,* representado por los aportes de Bronislaw Malinowski (1986 [1921]). Hace cien años este autor fue el primero en puntualizar los pasos a seguir para realizar trabajo de campo en el marco de sus investigaciones con los pueblos melanesios. En su célebre obra sobre los trobriand precisó que la etnografía era un método científico que permite obtener los resultados empíricos y descriptivos en la indagación antropológica y tiene como meta captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida y comprender su visión de su mundo (pp. 26 y 41). Las precisiones malinowskianas sobre una observación-participación objetiva representan el paradigma fundacional del enfoque etnográfico, al establecer que la evidencia empírica que sustenta las explicaciones de la "totalidad social" sólo puede ser producto de estancias prolongadas *in situ*, en las que se pretendía que el etnógrafo/a se convirtiera "en uno más" de la comunidad: aprendiera la lengua, las costumbres, y con la ayuda de registros minuciosos en el diario de campo, pudiera dar cuenta de los contrastes entre lo que las personas hacen y

dicen que hacen. Durante al menos tres décadas, la propuesta etnográfica de Malinowski fue dominante en la mayoría de investigaciones antropológicas, independientemente de su enfoque teórico. Esto en parte se debe al potencial epistemológico que atribuía a la etnografía, pues permitía construir datos de campo para refutar o confirmar nociones teóricas sobre la organización social, el parentesco, el intercambio, la circulación de bienes y servicios, etcétera.

Al paso del tiempo emergieron diversas críticas a la primera conceptualización de etnografía; particularmente, sobre la unidireccionalidad en la elaboración de los datos y el poder subyacente a las explicaciones vertidas sobre el comportamiento del "otro/a". La más fuerte de ellas reparó en la necesidad de distinguir los puntos de vista del investigador/a frente a los de las y los actores sociales. La distinción *emic/etic* –de raigambre lingüística– sentará las bases para que emerja el segundo paradigma en la etnografía: el enfoque *dialógico*. Este enfoque considera que dicha pareja de términos puede ser de utilidad cuando describimos cualquier sistema de comportamiento socialmente significativo; "la descripción es émica, en la medida en que se basa en los elementos que ya son componentes del sistema; y la descripción es ética en la medida en que se basa en elementos conceptuales que no son componentes de ese sistema" (Goodenough, 1975, pp. 167-168). Curiosamente, la propuesta *emic/etic* sigue siendo parte del léxico antropológico, pero a nivel metodológico se ha cuestionado la forma en que pondera la observación y el registro de los testimonios de dos tipos de emisores: los sujetos de estudio y el etnógrafo/a, asumiendo que los primeros conforman un grupo homogéneo al ser parte del mismo sistema. En consecuencia, los registros sólo se quedan en un nivel descriptivo y no llegan a constituir un verdadero diálogo que permita una interpretación contextualizada de acuerdo al mundo de vida de la alteridad.

El tercer paradigma etnográfico cuestionó las explicaciones descontextualizadas de la lógica cultural en la que se desarrollan las interacciones en campo. Al enmarcarse en una postura *hermenéutica*, el giro simbólico de Clifford Geertz (2003) apostó por definir a la etnografía como un proceso de descripción densa que

> Descubra las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos, lo "dicho" del discurso social, y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es génerico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, se destaque y permanezca frente a los otros factores determinantes de la conducta humana (Geertz, 2003, pp. 37-38).

La descripción realizada por el etnógrafo/a adscrito a este paradigma tendría que revelar de forma detallada los significados que para los sujetos dan orden y sentido a sus vivencias, lo que para ellos/as es común e inteligible en cualquier situación social. Los planteamientos geertzianos tuvieron un gran impacto en el oficio antropológico, pues develaron la necesidad de reflexionar los dilemas de la representación en torno a la alteridad, las relaciones de poder en la etnografía y la necesidad de asumir que el "lugar" en donde se realiza el trabajo de campo no es una entidad física, sino una construcción analítica.

La etnografía en gramática hermenéutica revivió dos críticas hechas a la práctica antropológica en los años sesenta: omitir las implicaciones políticas que existen al representar al "otro/a" y eludir el compromiso ético de situarse en el marco de la investigación (Sartre, 1987). Precisamente, el cuarto paradigma etnográfico, conocido como *reflexivo,* atendió estas críticas al tomar en cuenta el papel de la subjetividad y el contexto del investigador al observar-participar, registrar, entrevistar e interpretar-escribir. La reflexividad reconoce, por un lado, que quien investiga construye conocimiento situado (Haraway, 1995); es decir, que representa e interpreta la realidad desde el lugar y las condiciones que lo determinan. Por otro, que las interpretaciones son producto de un enfoque relacional en donde el etnógrafo/a y sus colaboradores dependen de las decisiones mutuas que tomen al momento de interactuar en el trabajo de campo (Guber, 2004, p. 49). La impronta reflexiva en la investigación reivindica la existencia imponderable de acuerdos, negociaciones y cuestionamientos derivados de las interacciones que se presentan *in situ*. Pero estos imponderables ya no sólo son enunciados desde la posición del investigador/a, sino que se establecen de manera multidireccional entre las personas involucradas en el trabajo de campo, con el objetivo de reconocer que todas participan en la co-construcción del conocimiento, a pesar de que en última instancia la interpretación recae en el etnógrafo/a.

La revolución de los cuatro paradigmas etnográficos arriba desarrollados ha generado sugerentes reflexiones en torno a la manera en cómo se construyen los datos en relación con la teoría (Nader, 2011; Wilson y Chaddha, 2009), sin demeritar el papel reflexivo de la investigación etnográfica (Ingold, 2017; Rosaldo, 1989). También evidenciaron la necesidad de revisar las nuevas estrategias metodológicas que posicionan al antropólogo/a como autor capaz de inscribir, transcribir y escribir representaciones de los actores sociales (Van Maanen, 2011; Sanjek, 1990; Goodall, 2000). Asimismo, abrieron el debate sobre en qué medida las etnografías contemporáneas deben considerar la fugacidad de

los procesos globales para ser atendidos mediante estrategias multisituadas, multiescalares y en entornos virtuales (Marcus, 2001; Latour, 2001; Del Fresno, 2011; Pink *et al.,* 2019; Márquez y Rodríguez, 2021).

Lo aprendido en todos estos años al repensar la práctica etnográfica ha dado pauta a lo que podría ser considerado un quinto paradigma: el *experimental*. En el marco de las reflexiones aquí contenidas, y retomando a Tim Ingold (2017), este paradigma reconoce la importancia de la sensibilidad y la imaginación antropológica de quien investiga, al establecer que la descripción etnográfica es más un arte que una ciencia, pero no por ello menos precisa o veraz. Por tanto, el trabajo de campo debe buscar con mayor persistencia interactuar y percibir los acertijos, los silencios, las desconexiones y el desorden de las realidades cotidianas, lo cual implica escribir sobre personas de manera evocadora (Ingold citado en Crewe, 2018, p. 17). Las implicaciones del enfoque experimental cruzan la mayoría de los apartados de este libro, pues hoy día la práctica etnográfica debe estar en constante cambio, ser flexible y adaptarse al momento y al contexto en donde se realiza.

Considerando los cambios y continuidades en las acepciones de la etnografía, en la presente obra se entretejen tres tipos de reflexiones: las que se construyen desde trayectorias de investigación que se han especializado en una técnica o una estrategia que forma parte del *corpus* metodológico clásico de la antropología; las que atienden postulados epistemológicos del quehacer etnográfico; y las que proponen estrategias etnográficas experimentales que complementan el *corpus* clásico. A pesar de que se respeta la impronta particular de cada autor/a, los textos no se escribieron de manera deshilvanada; lo que articula todas las contribuciones (se enmarquen en cualquiera de los tres tipos arriba enunciados) es que ninguna niega la importancia de los paradigmas teórico-metodológicos que le han dado sentido a la etnografía y abrevan tanto de las visiones clásicas como de los debates contemporáneos, en busca de presentar algunos puntos de partida para que los lectores/as echen a volar la imaginación antropológica cuando se aventuren en el fascinante y complejo oficio de la etnografía.

Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje

Este libro deriva del proyecto de investigación PAPIME: "Reflexiones etnográficas y diálogos colaborativos desde el Centro de Estudios Antropológicos (FCPyS-UNAM)", clave PE406220, el cual se originó en un cubículo de la Facultad

después de una clase de "Métodos y técnicas socioantropológicos", al discutir la pertinencia de actualizar los materiales didácticos para la enseñanza y el aprendizaje del enfoque etnográfico. La idea que surgió fue conformar un equipo de trabajo –en el que colaboraran investigadores/as de varias instituciones académicas y estudiantes de la Licenciatura en Antropología de la UNAM– con el objetivo de reflexionar la particularidad metodológica de cada una de las técnicas del enfoque etnográfico y su relación con la investigación socioantropológica. Al elaborar las invitaciones para participar de esta iniciativa, y retroalimentar las ideas iniciales del proyecto, surgió la pregunta que detonaría el proceso creativo: ¿qué tipo de texto metodológico te hubiera gustado leer en tu formación como etnógrafo/a? El esquema original para elaborar cada uno de los apartados contemplaba una dupla de trabajo conformada por un estudiante y un académico/a, quienes elaborarían una propuesta teórico-metodológica que discutiría una técnica etnográfica, tanto en su parte heurística como en su parte aplicada.

En 2020, el proyecto fue aceptado y se iniciaron las gestiones para comenzar las colaboraciones práctica-aprendizaje con la mayoría de colegas que escriben en esta obra. Sin embargo, al poco tiempo, la crisis sanitaria generada por el COVID-19 obligó a reconfigurar el esquema de trabajo original. La nueva estrategia para la elaboración del libro en el contexto del confinamiento tuvo su fundamento en explorar la metáfora del reflejo entre la práctica y el aprendizaje desde las experiencias particulares de cada autor/a durante el trabajo de campo, sin dejar de fomentar la co-construcción de conocimientos significativos a pesar de que cada uno/a trabajó de manera independiente. En lo que respecta al proceso del reflejo, se buscó que cada técnica o estrategia etnográfica fuera analizada tanto desde la *expertisse* de un investigador/a para ejemplificar el potencial heurístico que tienen a nivel práctico, como desde la experiencia formativa de un/a estudiante recuperando sus dudas e inquietudes al planear o hacer trabajo de campo y con ello mostrar cómo se hace etnografía desde el aprendizaje. En cuanto al diálogo de saberes y la integración de las reflexiones particulares, se intentó emular la idea del Laboratorio de Etnografía(s) y Migraciones en torno a un proceso creativo tentacular, en donde cada participante puso a prueba los vasos comunicantes de sus reflexiones en seminarios de trabajo y a partir de la retroalimentación tejió los nodos de articulación del libro que el lector/a tiene en sus manos.

La obra se divide en dos apartados. El primero: "Fundamentos del enfoque etnográfico", incluye una serie de reflexiones que se relacionan con las técnicas

clásicas y los principales recursos heurísticos de la etnografía. El capítulo inicial, realizado por Castillo, expone las particularidades del instrumento etnográfico por excelencia: el diario de campo. El autor rompe con los modelos rígidos de los enfoques clásicos de la etnografía para asumirla desde una concepción artística, que imagina los registros en campo como parte del "arte de escribir". En su propuesta, recupera los elementos de ficción literaria de Borges para advertir que el diario no debe tener las pretenciones de la observación omnipresente (como sí las tiene el *Aleph* en el cuento del escritor argentino), ni ceder toda la responsabilidad a la memoria ante la imposibilidad de recordar todos los sucesos acontecidos *in situ* (como sí sucede en el cuento *Funes, el memorioso*). Desde una impronta creativa, los interesados en este instrumento de registro podrán encontrar en este apartado una serie de consejos sobre qué, cómo y cuándo escribir, ilustrados a partir de las experiencias de campo de Castillo con pescadores afrodescendientes.

Los registros en campo siempre se han vinculado a otro de los elementos fundamentales de la etnografía: la observación participante. Esta estrategia, por su parte, es desarrollada por Cervera en relación directa con las paradojas de la objetividad generadas al incorporar un marco reflexivo durante el trabajo de campo. El autor ofrece una guía práctica introductoria para llevar a cabo dicha técnica retomando su andar por los senderos de las luchas autonómicas indígenas del estado de Michoacán. Desde su experiencia formativa, ejemplifica la obtención, el almacenamiento, la interpretación y la validación de datos, a partir de la observación y participación *in situ*. A lo largo del texto propone estrategias para: *i)* la autoevaluación crítica de las primeras impresiones al incursionar en campo, con el objetivo de reducir las posibles omisiones, distorsiones y limitaciones en los datos; *ii)* poner atención en los bagajes del etnógrafo/a (teóricos, personales, entre otros), que podrían afectar el proceso de registro y los resultados de la investigación; *iii)* construir los datos a partir del uso de *software* especializado en análisis cualitativo.

Los trabajos de Márquez y Guzmán atienden otro elemento clave en la etnografía: las entrevistas narrativas. La marca distintiva de las propuestas contenidas en este libro implica que las entrevistas sean asumidas como una situación comunicativa que debe ser atendida con mayor profundidad en el proceso etnográfico y no sólo como un instrumento que sirve para recopilar información testimonial. Particularmente, el capítulo de Márquez utiliza algunos postulados de la sociolingüística y la narratología para establecer la importancia del acto comunicativo y la construcción de relatos que condensan la acción social. Sobre

estas bases, y recuperando su trabajo de campo en entornos educativos, define un modelo para la sistematización e interpretación de entrevistas que contempla las fases de diseño, implementación, conformación del *corpus*, transcripción y análisis. De manera complementaria y desde su experiencia como estudiante de antropología, Guzmán presenta un acercamiento a otro de los actos comunicativos que pueden ser registrados en trabajo de campo: las historias de vida. La autora echa mano de sus vivencias para ejemplificar las formas en que ha sorteado el desasosiego generado al solicitar un relato biográfico durante sus prácticas escolares, al precisar desde su punto de vista cuál es la mejor manera de acercarse a las o los interlocutores, en qué momento parar de entrevistar y cómo registrar ética y responsablemente el material.

El primer apartado cierra con una reflexión sobre una estrategia que ha sido relegada en la práctica etnográfica: la entrevista grupal. Esta estrategia es de suma importancia debido a que su naturaleza dialógica conlleva un esfuerzo colectivo que le otorga un carácter polifónico a los registros testimoniales durante el trabajo de campo. En primer lugar, Pogliaghi expone las potencialidades de entrevistar a grupos pequeños en el marco de sus investigaciones con jóvenes universitarios, pues esta técnica incentiva que algunas personas expresen puntos de vista que no enunciarían públicamente. Mediante diversos ejemplos puntualiza las fases para desarrollar esta estrategia de investigación (selección del grupo, diseño flexible del guión de entrevista, la dinámica ideal de la entrevista, el rol del moderador/a y el proceso de sistematización). Uno de los aportes de este capítulo es que destaca el carácter relajado e informal de las interlocuciones con grupos pequeños durante el trabajo de campo, característica que lo distingue de seguir a pie juntillas los requisitos establecidos por la técnica de grupo focal. En segundo lugar, Mondragón plantea la estrategia reflexiva que siguió al transformar su trabajo como voluntaria en un taller de escritura para mujeres privadas de su libertad, en un espacio de autoenunciación poética y narrativa para las participantes (incluida la etnógrafa). El taller, como marco de la entrevista, permite generar un tejido de voces, que no sólo es la suma de testimonios, sino que allana el camino colaborativo para acuerpar colectivamente los diferentes conocimientos situados que se enuncian sobre un tema en el diálogo grupal: la vivencia de la maternidad que la mayoría de ellas comparte.

El segundo apartado del libro, "Senderos experimentales de la etnografía", da inicio con un texto colectivo realizado por las y los integrantes del Laboratorio de Etnografía(s) y Migraciones (Parrini, Almendra, Alquisiras, Nocedal

y Rivera). Con una impronta muy creativa, este grupo imagina la etnografía como una *tela de araña* que conjunta a diversos actores sociales y epistémicos que se comprometen en exploraciones, descripciones, interpretaciones y escrituras conectadas y vibrantes. Los hilos de este entramado toman forma a partir de la superposición de materiales etnográficos relacionados con la migración en tránsito por México, los cuales provienen de diversos lugares, contextos y temporalidades. Las vibraciones acontecidas en la tela de araña permiten explorar otras posibilidades de interpretación, que desbordan el trabajo individual y solitario, para generar una multiplicidad de diálogos que no tienen jerarquía (a diferencia de lo que se conoce como etnografía colaborativa). Esta interpretación experimental permite configurar etnografías no autorales, sin límites temporales y espaciales cerrados, conectadas parcialmente; con sus respectivas adecuaciones, esta estrategia se podría reaplicar en un salón de clases para ubicar las conexiones parciales y los nodos vibrantes de los relatos etnográficos recolectados por los estudiantes en sus prácticas de campo.

El segundo apartado continúa con los capítulos de Rivera y Munguía, quienes exponen diversas reflexiones de orden epistemológico, metodológico y ético en torno a la relación entre antropología visual, práctica etnográfica e investigación colaborativa. La amplia experiencia de Rivera en este campo de investigación antropológica le permite sustentar una crítica a las perspectivas instrumentales de la antropología visual que sólo se enfocan en la producción de imágenes (en video o foto) para documentar o difundir un tema. Esta crítica le permite problematizar el concepto de etnografía y desmarcarlo de aquellas acepciones que lo asumen como una herramienta técnica para la obtención de datos, con el objetivo de posicionarlo como parte de un proceso de aprendizaje multisensorial que permite la co-construcción de conocimientos. A partir de una etnografía experimental reivindica el desarrollo de proyectos de antropología (no) visual y puntualiza las consideraciones (técnicas, financieras, metodológicas y éticas) para desarrollar iniciativas en este campo de investigación. El trabajo de Munguía, por su parte, fundamenta por qué es pertinente elegir el lenguaje audiovisual para apoyar el proceso etnográfico. Su mirada fresca encuentra las intersecciones entre el diseño de una investigación antropológica y el guión cinematográfico de una propuesta audiovisual. Los puntos de encuentro están determinados por saber utilizar los planos de la cámara (perspectivas) y buscar representaciones etnográficas similares a las de cortos y largometrajes de reconocidos directores y directoras. En su contribución, detalla tanto el proceso de investigación, como las fases que debe de seguir la filmación de una película

de corte etnográfico (montaje, edición y distribución), destacando que dicho material no sólo es un registro testimonial unidireccional, sino que debe ser apropiado y realizado por las y los protagonistas de la historia.

Recuperando el "giro sensorial", Sabido Ramos y Muñoz proponen estrategias metodológicas para romper con el visualcentrismo que ha predominado en el enfoque etnográfico. El trabajo de Sabido Ramos es de gran utilidad para quienes deseen adentrarse en este "giro", pues sintetiza los planteamientos teóricos de este tipo de estudios para sustentar su propuesta en torno a las "etnografías sensoriales"; en éstas se pone el énfasis en el cuerpo perceptivo de quien investiga y se utilizan técnicas de elicitación –con recursos visuales, sonoros, olfativos y táctiles– para invocar memorias y conocimientos. Estas etnografías experimentales no sólo se centran en las descripciones sensoriales de quien realiza el trabajo de campo (nivel micro de una etnografía sensorial), sino que las complementa con dos dimensiones: la forma en que los grupos aprenden, sienten y constituyen comunidades sensoriales a partir de la transmisión de marcos socioculturales de sentido (nivel meso); y los regímenes estructurales que orientan colectivamente las formas de sentir, otorgándole jerarquía a determinados sentidos y percepciones (nivel macro). El trabajo de Muñoz, por su parte, expone de manera reflexiva sus vivencias al adentrarse en los estudios sensoriales mediante el diseño metodológico de un proyecto de tesis que tiene por objetivo colaborar con mujeres con ceguera y practicar una etnografía sensorial basada en la escucha y el tacto, en donde todas las participantes (incluida la investigadora) puedan co-construir conocimientos situados corporalmente. Este texto tiene la virtud de buscar interlocución con otras/os estudiantes de antropología al exponer las dudas e inquietudes que los acercamientos sensoriales le han generado en el marco de sus primeras prácticas de campo, destacando cómo lo sensible se fue convirtiendo en un tema de registro y reflexión nodal en sus interpretaciones como etnógrafa.

Los capítulos de Pérez y Faudoa exponen la relación entre la práctica antropológica y los contextos sociales mediados por el uso de las tecnologías de la información y la comunicación. El trabajo de Pérez establece las transformaciones que el Internet y las plataformas virtuales de interacción y producción de contenidos audiovisuales (*Facebook, Twitter, Instagram,* etcétera) han provocado en la vida cotidiana. Los cambios generados por las tecnologías han abierto líneas de investigación en el ámbito sociodigital y suscitado reflexiones teórico-metodológicas desde una perspectiva antropológica. En su propuesta, lo digital puede estar presente en el proceso etnográfico de distintas maneras:

i) como fenómeno que forma parte del campo en que transcurre el estudio; *ii*) como instrumento-técnica para la producción de datos etnográficos; *iii*) como el objeto mismo de investigación. La presencia social en estos tres niveles no es estática, sino que es producto de una constante oscilación entre lo *online* y lo *offline*. En consecuencia, lo que hacen las personas, dicen que hacen y lo que dicen que deberían hacer en los entornos sociodigitales, es bastante contradictorio. Esto, a juicio de la autora, en lugar de ser una limitante, debería ser el punto de partida para adentrarnos en su estudio desde un enfoque etnográfico. El capítulo de Faudoa, por su parte, ejemplifica la utilidad de analizar las prácticas sociales que acontecen de manera articulada en los mundos *online* y *offline*. En un inicio, la dinámica de su investigación contemplaba una etnografía tradicional que documentaría las reconfiguraciones de la práctica del *drag* en la Ciudad de México a partir de su masificación comercial. Sin embargo, la pandemia generada por el COVID-19 trastocó la dinámica de las *drag* y de la investigadora, orillándola a incursionar creativamente en la etnografía de los mundos sociodigitales, pues los concursos, *shows* y otros eventos *drag* se trasladaron a diversas plataformas virtuales. Las interpretaciones de su etnografía pre-pandemia (*offline*) y durante la pandemia (*online*) le abrieron una ventana de oportunidad para registrar la emergencia de redes de apoyo y nuevas formas de habitar la noche por parte de las practicantes de este arte.

En sus respectivos capítulos, Rodríguez y Mateo reflexionan los vínculos que existen entre la investigación documental y el proceso etnográfico. El primero suscribe la posibilidad de realizar una serie de preguntas antropológicas a las evidencias documentales que el etnógrafo/a se encuentra durante el trabajo de campo. En particular, pone atención en aquellas situaciones deliberativas donde se producen los documentos que buscan regular la vida pública de una colectividad. De manera similar a las reflexiones que se realizan en las investigaciones de los mundos sociodigitales, la etnografía de la vida social de los documentos interpreta tres niveles analíticos representados por lo que hicieron/dijeron los responsables de crear un documento, lo que quedó plasmado en su textualidad, y la explicación retrospectiva sobre su manera de actuar en el espacio deliberativo, así como su posicionamiento en torno a la redacción final. En esta propuesta se destaca que en cualquier etnografía hay una producción textual y sería ilógico no revisar con la misma perspectiva las huellas documentales de cualquier sociedad. El capítulo de Mateo presenta una sugerente guía para la organización y sistematización de la información que resulta de interés en una investigación antropológica. Vale decir que su

propuesta no sólo puede ser aplicada durante el proceso etnográfico, sino que las estrategias, consejos y situaciones operativas para la sistematización y gestión de repositorios digitales, la captura de notas y el vaciado de información, así como la presentación y visualización de datos, se pueden poner en práctica antes, durante y después del trabajo de campo. Este apartado viene a solventar un tema que pocos manuales de etnografía atienden: el uso de *software* y aplicaciones que ayuden al proceso de investigación en campo. Si bien existe una gran cantidad de manuales y tutoriales de los que el etnógrafo/a puede echar mano para conocer estos apoyos tecnológicos, el trabajo de Mateo se aventura en repensarlos en gramática antropológica para destacar la utilidad que pueden tener en el marco de una investigación etnográfica.

El capítulo de Aragón cierra la obra invitando al lector/a a tener presente que el proceso etnográfico está atravesado por relaciones de poder en las que hay que tomar una posición ético-política. A partir de una reflexión autoetnográfica, el autor nos relata cómo sus investigaciones comenzaron utilizando un enfoque etnográfico tradicional, que le permitía describir y buscar explicaciones sobre determinados fenómenos políticos y jurídicos, pero lo limitaba en la búsqueda de un horizonte de colaboración con los pueblos indígenas –quienes lo impulsaban a sumarse a la defensa de sus proyectos autonómicos y no sólo a realizar trabajo de campo entre ellos. Posteriormente, a partir de varias situaciones de co-teorización con los propios pueblos, Aragón reconfigura su práctica etnográfica y transita a un esquema colaborativo en donde su trabajo busca construir un sentido contrahegemónico del derecho que apoye las luchas y resistencia de los pueblos indígenas en Michoacán. Esta reconfiguración en su actuar como etnógrafo le requirió asumir determinada posición ético-política y un ejercicio de reflexividad constante en el marco de su trabajo de campo.

En síntesis, todas las contribuciones arriba reseñadas buscan potenciar los vínculos entre la práctica y el aprendizaje en el campo de la etnografía, entendida como método, práctica corporal, acción política y como forma de representación. En sus dos apartados, en mayor o menor medida, se discute la particularidad metodológica de alguna técnica o estrategia de investigación y su relación con la labor etnográfica. Las contribuciones utilizan ejemplos sobre dinámicas socioculturales que forman parte de las agendas de debate antropológico hoy día. También se incluyen algunas experiencias etnográficas formativas enunciadas desde la voz de estudiantes, con el objetivo de que sus reflexiones resuenen y sean significativas en un diálogo entre pares. El espíritu de colaboración para llevar a buen fin el presente proyecto editorial siempre

tuvo en mente apegarse al reflejo práctica-aprendizaje, buscando un diálogo entre aquellos/as que ya ejercen la etnografía como profesión y quienes están en un proceso formativo; aunque como lo muestran todos los capítulos del libro, quien se aventura en el camino de la etnografía siempre deberá estar abierto/a a echar a volar su imaginación, pues a la larga este oficio de investigación es una senda de constantes aprendizajes.

Referencias bibliográficas

Aguirre, A. (ed.) (1995). *Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Marcombo.

Bernard, H. R. (2006). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* (4th ed). AltaMira Press.

Crewe, E. (2018). Ethnographies of Parliament: Culture and Uncertainty in Shallow Democracies. *Journal of Organizational Ethnography*, 7(1), 16-30. https://doi.org/10.1108/JOE-11-2017-0057

Davies, Ch. (2002). *Reflexive Ethnography*. Routledge.

Del Fresno, M. (2011). *Netnografías*. Editorial UOC.

Ferrándiz, F. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Paidós Studio.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Goodall, H. (2000). *Writing the New Ethnography*. Altamira Press.

Guber, R. (coord.) (2019). *Trabajo de Campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía*. Sb Editorial.

Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.

Hammersley M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía: Métodos de investigación*. Paidós.

Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (vol. 14, pp. 313–346). Ediciones Cátedra.

Hernandéz, D. (2018). *Etnografía urbana. Estudios de caso en la Ciudad de México*. Juan Pablos Editores.

Higuera, H. (coord.) (2006). *Trabajo de campo en acción*. Plaza y Valdés.

Ingold, T. (2017). ¡Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología, 53(2),* 143-159.

Kroeber, A. (1957). *Ethnographic Interpretations*. University California Press.

Latour, B. (2001). *La esperanza de pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Gedisa.

Leach, E. (1988). El método comparativo en antropología. En J. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*. Anagrama.

Malinowski, B. (1986) [1922]. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Península.

Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. *Alteridades, 11*(22), 111-127.

Márquez, H. B., y Rodríguez, E. (2021). Etnografía multiescalar de la política educativa en contextos interculturales. *RUNA, Archivo para Las Ciencias del Hombre, 42(1),* 283-300. https://doi.org/10.34096/runa.v42i1.9955

Mauss, M. (2006) [1947]. *Manual de etnografía*. Fondo de Cultura Económica.

Murdock, G. (1976) [1957]. *Guía para la clasificación de los datos culturales*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Nader, L. (2011). Ethnography as theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *1*(1), 211-219. https://doi.org/10.14318/hau1.1.008

Oehmichen. C. (ed.) (2014). *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. IIA-UNAM.

Okely J. y Callaway, H. (1992). *Anthropology and Autobiography*. Taylor y Francis.

Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T. y Tacchi, J. (2019). *Etnografía digital. Principios y práctica*. Morata.

Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envión Editores.

Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.

Rodríguez, E. (coord.) (2015). El poder de la etnografía. *Dossier Revista Nueva Antropología*, *28*(83).

Rosaldo, R. (1989). *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo.

Sanjek, R. (1990). A Vocabulary for Fieldnotes, en Sanjek, R. (ed.), *Fieldnotes. The Making of Anthropology*. Cornell University Press.

Santos, B. (2010). *Una epistemología del sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.

Sartre, J.P. (1987). *Sartre en el Brasil. La conferencia de Araraquara. Filosofía e ideología del existencialismo*. Oveja Negra Editorial.

Soler, S. (2018). Hacia una etnografía de la inclinación: afecto y cuerpo en la economía informal del Centro de la Ciudad de México. En Pons, A. y Gue-

rrero, S. (coords.). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación femininista* (pp. 79-98). UNAM.

Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1984). *Introducción a los métodos cualitativos*. Paidós.

Van Maanen, J. (2011). *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. University of Chicago Press.

Wilson, J. y Chaddha, A. (2009). The Role of Theory in Ethnographic Research. *Ethnography, 10(4),* 549-564. https://doi.org/10.1177/1466138109347009

APARTADO I
FUNDAMENTOS DEL ENFOQUE ETNOGRÁFICO

LA TENTACIÓN DEL *ALEPH*. REFLEXIONES SOBRE LA ETNOGRAFÍA Y EL DIARIO DE CAMPO[1]

Giovanny Castillo Figueroa
CIMSUR-UNAM

Introducción

En una de las frases emblemáticas de la historia de la antropología, Clifford Geertz (2003) afirmó que, en esencia, los antropólogos hacen etnografías (p. 20). Ciertamente, mucho de lo que hacemos en nuestra vida profesional tiene que ver con la escritura de textos que describen, explican e interpretan, parcelas de realidad a partir de ciertas orientaciones teóricas y con el fin de desentrañar las significaciones de actores sociales concretos con los cuales hemos sostenido contactos estrechos y prolongados (Guber, 2001, pp. 12-13). No obstante, la creación de estos textos etnográficos inicia en un momento y lugar particular del proceso investigativo, que es al mismo tiempo el instrumento de trabajo por excelencia de los antropólogos/as: el diario de campo.

Ahora bien, el quehacer metodológico en antropología no se reduce al diario etnográfico. Hoy por hoy nuestras pesquisas apelan a otras técnicas de producción de datos empíricos, desde las más convencionales como censos, encuestas cerradas y entrevistas no directivas o semiestructuradas (Guber, 2001 y 2004; Hammersley y Atkinson, 1994), hasta unas más participativas e inherentes a investigaciones social y políticamente comprometidas, como los "mapas parlantes" o la "cartografía social" (Vasco, 2012 y 2018; Vélez, Rátiva y Varela, 2012), los seminarios de co-teorización con sujetos de estudio (Rappaport, 2007) y los documentales colaborativos (Zirión, 2015). Asimismo, en la actualidad cobra

[1] Este capítulo fue elaborado gracias a la UNAM, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, en mi condición de becario del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias de Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), asesorado por el doctor Luis Rodríguez Castillo.

cada vez mayor fuerza el uso de Internet y plataformas tecnológicas concomitantes –*Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, *WhatsApp*, *Skype*, etcétera– mediante las cuales se llevan a cabo etnografías virtuales, *online* o digitales (Bárcenas y Preza, 2019; Gutiérrez, 2016; Hine, 2004; Wang, 2012; así como los capítulos de Pérez y Faudoa en este libro). Sin embargo, estas posibilidades de investigación no necesariamente riñen con el uso del diario de campo, ni tampoco anulan su relevancia en cuanto instrumento de registro de información etnográfica y espacio-base para cultivar las reflexiones antropológicas.

En razón a lo anterior, el propósito de este capítulo es argüir en torno a los usos y sentidos del diario de campo en la investigación etnográfica. El texto se divide en tres partes. La primera presenta algunos comentarios sobre el acto de escribir en el proceso etnográfico, retomando para tal efecto ideas del pedagogo, ensayista y semiólogo Fernando Vásquez Rodríguez. Fundamento mis cavilaciones a partir de dos interrogantes: ¿qué tan importante es el acto de escribir para la etnografía? ¿Podemos prescindir de la escritura en tiempos que, como los actuales, albergan otras tantas posibilidades de registro no textual como son los sonoros, visuales o audiovisuales? La segunda parte discurre sobre el diario de campo en sí: ¿qué es?, ¿cuáles son sus usos?, ¿por qué y para qué se le emplea en el trabajo en terreno? En esta sección retomaré textos clásicos y contemporáneos que han versado ampliamente sobre este instrumento, el cual concibo como un *collage* de contenidos. Por último, el tercer punto explora algunas pistas para elaborar un diario de campo etnográfico, a partir de las reflexiones surgidas de mi ejercicio investigativo y considerando cuatro cuestiones interrelacionadas: ¿qué escribir?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿dónde? El propósito aquí no es dictar instrucciones sobre lo que se debe o no se debe hacer, sino más bien sugerir vías para pensar el ejercicio investigativo alrededor del diario de campo; tarea inspirada en gran medida por la literatura de ficción de Jorge Luis Borges.

El acto de escribir en el proceso etnográfico: re-conocer y re-descubrir

En un breve ensayo intitulado "Escribir como acto de reconocimiento", el maestro Fernando Vásquez Rodríguez plantea las siguientes ideas con respecto al proceso de escritura:

> Escribir es, de alguna manera, poner afuera nuestro pensamiento. La escritura expone nuestro yo. Cuando escribimos logramos asistir a una puesta en escena

> de nuestra subjetividad. Gracias a la escritura hacemos permanentes actos de re-conocimiento, de agnición. Nos convertimos en actores y espectadores de nuestra propia obra […] La escritura es como un yunque en el cual podemos medir la calidad material del pensamiento (Vásquez, 2000, p. 117).

Los planteamientos de este autor sugieren, a mi modo de ver, dos puntos nodales. En primera instancia, al escribir exponemos nuestra subjetividad, exhibimos el yo, materializamos pensamientos, sentimientos, vivencias que albergamos adentro. Asimismo, a través de la escritura tenemos la oportunidad de reconocer el mundo y reconocernos en el mundo, por lo que es un vehículo mediante el cual podemos asir, captar, aprehender, conocer la realidad circundante. En esa línea, Vásquez argumenta que escribir no equivale a redactar, sino sobre todo a "lograr pensar con claridad. Poder ordenar los pensamientos. La redacción es un medio, no el fin último de la escritura" (2000, p. 119). Es decir, cuando escribimos no sólo concatenamos palabras o redactamos una frase detrás de otra, no sólo procedemos según determinadas convenciones gramaticales o morfosintácticas –cuestiones que, sin duda, son muy importantes–; cuando escribimos, en esencia, reflexionamos sobre aquello que estamos escribiendo. En ese sentido, ¿cómo transcurre el acto de escribir en el quehacer etnográfico?

A tono con las anotaciones de Vásquez, considero que la escritura en etnografía implica actos de re-conocimiento y de re-descubrimiento. Re-conocimiento, porque en la hechura de un diario de campo estamos constantemente reconstruyendo experiencias que nos remiten a fragmentos de realidad que intentamos describir, explicar y comprender. Re-descubrimiento, porque en el proceso de preparación de monografías, informes o artículos de investigación, solemos regresar al diario –así como a otros medios de registro: cámaras, celulares, etcétera–, y al hacerlo "hallamos" relatos que creíamos olvidados o que en su momento pensábamos irrelevantes, pero ahora estimamos significativos al punto de querer escribir sobre ellos. Ambos actos, re-conocer y re-descubrir, van ligados (a fin de cuentas, responden al proceso de escritura), pero mientras el primero lo asocio sobre todo al trabajo de campo y la concomitante elaboración del diario etnográfico, el segundo lo relaciono con la redacción acabada y depurada de productos textuales. Expondré cada uno enseguida.

Cuando hacemos trabajo de campo, hay por lo menos dos series de cosas que ponemos en juego: de un lado, nuestro cuerpo y sus órganos sensoriales, que permiten acceder al mundo, conocerlo, aprehenderlo; del otro, las prenociones, interrogantes, bagaje teórico e ideas del sentido común, que influyen, al menos

de inicio, sobre aquello que vamos a percibir y queremos comprender (Guber, 2004, pp. 62-64). En ese proceso, la escritura de un diario ayuda a aterrizar porciones de esa realidad observada, interrogada, palpada; en otras palabras, reconstruimos en un papel –o en la pantalla de un computador– las variadas experiencias sensoriales e intelectuales que implican las estadías en campo, exteriorizamos aquello que hasta ese instante son sólo memorias, pensamientos y sentimientos interiorizados.

Sin embargo, nunca podremos trasladar de forma íntegra todas nuestras percepciones y sensaciones al texto escrito, pues en el proceso de traducción de un lenguaje vivencial-experiencial a otro textual, hay contenidos que se pierden o desfiguran, bien porque son inenarrables o bien porque el encadenamiento o sucesión de palabras no logra dar cuenta de la experiencia inicial de conocimiento. Pienso, por ejemplo, en la primera vez que presencié una *balsada* en honor a Santa María Bernarda, en una comunidad negra de la costa caucana del Pacífico colombiano.[2] Un sinfín de cosas experimenté en el atardecer de ese 18 de octubre de 2009. Menciono sólo unas cuantas: sentí el calor humano de muchedumbres agolpadas en la orilla del río; oí música realizada con instrumentos de percusión y poderosas entonaciones de mujeres mayores cuyos versos glorificaban a la santa; observé a personas de ambos géneros y distintas edades sobre embarcaciones adornadas con globos y cintas de colores que surcaban el río, de un lado a otro, entre cánticos, música e imágenes alusivas a la patrona del pueblo; percibí olores a lodo y madera mojada, propios del entorno húmedo tropical en que me hallaba; capté las risas de la gente, las miradas de devoción a imágenes sagradas, los brincos de los niños en medio del tumulto y hasta la curiosidad que provocaba mi presencia ese día, siendo por entonces un hombre joven, forastero y en tierras bastante alejadas de los centros económicos y políticos; en fin, sentí alegría y goce conforme transcurría el evento, así como asombro y gran admiración ante lo que mis sentidos iban percibiendo a lo largo de casi media hora que duró la procesión acuática… Y de todas formas, las notas de campo que realicé en esa ocasión nunca lograron reintegrar la vastedad de la experiencia inicial de conocimiento; se aproximaron, eso sí, a lo vivido a través de los sentidos y en esa medida es que la escritura del

[2] Las *balsadas* son expresiones religiosas presentes en numerosas comunidades afrodescendientes del Pacífico rural en Colombia; consisten en procesiones acuáticas en las que el santo o santa patrona de un pueblo negro navega sobre una plataforma de madera ensamblada al unir con troncos varias canoas (Arocha, 2008, p. 25), al son de cantos tradicionales conocidos como *arrullos*.

diario derivó en un re-conocimiento: fue, de alguna manera, volver a conocer eso que ya había aprehendido a través de los sentidos y las vivencias.

En razón a lo anterior, hay un primer aspecto por el cual el acto de escribir es crucial para la etnografía: permite re-crear, re-construir, re-componer, re-armar, fragmentos de experiencia que son la base sobre la cual se efectúa una determinada indagación antropológica. Por supuesto, la escritura no lo es todo, ya que desde hace algún tiempo –y todavía más en la época actual– se han venido incorporando tecnologías no textuales como las grabadoras de voz, los celulares, las cámaras, las videocámaras y otros canales de registro que de igual modo contribuyen en el acto de re-conocimiento al que he hecho mención.[3] No obstante, no por ello pierde relevancia la escritura y, como referiré más adelante, estas otras modalidades se pueden complementar o engranar con el ejercicio escritural que se realiza en el diario.

La escritura en etnografía, sin embargo, no se limita a la hechura del diario de campo. Como mencioné antes, escribimos también para comunicar resultados parciales o totales de nuestras investigaciones, ya sea a través de tesis monográficas, de artículos en revistas especializadas o de reportes en medios divulgativos y de difusión. En estos casos, a mi juicio, atravesamos un proceso de re-descubrimiento que implica, las más de las veces, retornar al material de campo previamente labrado –los diarios, las fotografías, los videoclips, etcétera–, y por esa vía volver a encontrar aquello que ya habíamos re-conocido en esos medios primarios. En este segundo acto de escritura llevamos un paso más allá el ejercicio analítico e interpretativo ya empezado con el diario, que a esta altura constituye un cúmulo de referentes empíricos con miras a ser interrogados, definidos, contextualizados, contrastados, orientados, refutados, explicados o interpretados, a la luz de referentes conceptuales-teóricos que de igual forma se han venido incorporando durante el proceso investigativo. Así, aquellas observaciones, conversaciones, percepciones y sensaciones consignadas en el diario, son re-encontradas y progresivamente transformadas, al menos en parte, en cuerpos textuales de otra índole, *a priori* más depurados, que habrán de ser leídos por alguien más aparte de su autor/a.

En virtud de lo anterior, para mí escribir en el marco de la etnografía supone también un acto de re-descubrimiento en cuanto conlleva la lectura y relectura de materiales empíricos que son puestos en diálogo, de manera manifiestamente reflexiva, con conceptos y categorías en aras de producir nuevos conocimientos

[3] Sobre la relevancia de estos canales no textuales de indagación etnográfica, ver las contribuciones de Rivera y Munguía en este libro.

o alentar determinadas discusiones. En ese sentido, re-descubrir es un paso obligado para la creación de textos cuyo contenido, en principio, se espera sean de interés antropológico.

En resumen, nuestro quehacer está atravesado por los actos de escritura a un grado tal, que me parece imposible prescindir por completo de ellos, aun cuando cada vez estamos más imbuidos en tecnologías no textuales para desarrollar las experiencias investigativas. Con ello no pretendo soslayar los medios no escritos en el oficio antropológico y etnográfico, pues es indiscutible su enorme utilidad tanto en el acopio o registro de información como en la comunicación de resultados (en donde el alcance puede ser incluso mayor que con el libro o el artículo). Mi propósito, más bien, es llamar la atención sobre la importancia de la escritura en el oficio etnográfico, ya que a través de ella llevamos a cabo procesos de re-conocimiento y re-descubrimiento que son trascendentales para la reflexión antropológica. En este punto es conveniente ahondar en las disquisiciones sobre el diario de campo, espacio e instrumento de trabajo nodal para quienes nos dedicamos a la pesquisa etnográfica: ¿qué es?, ¿cuáles son sus características y usos?

Un *collage* de contenidos: el diario de campo en la investigación etnográfica

El diario de campo, no cabe duda, ha sido uno de los principales instrumentos metodológicos en etnografía. Nuestro sentido común antropológico, forjado desde las primeras clases que recibimos en la formación universitaria, asocia el nombre de Bronislaw Malinowski con la institucionalización del diario en el método etnográfico. Si bien es cierto que notables figuras como Alfred C. Haddon, Baldwin Spencer o William H. R. Rivers, realizaron registros regulares y sistemáticos de sus intensivas expediciones (Stocking, 1999, pp. 48-58), fue en la celebérrima introducción de *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, firmada por el denotado antropólogo de origen polaco, cuando definitivamente se pensó en el diario de campo como una herramienta que permitía capturar los "imponderables de la vida real"; esto es, aquellos aspectos de la cotidianidad que sólo podemos percibir a través de la observación directa y la participación en el día a día de los sujetos (Malinowski, 1986, pp. 36-38).

Un diario de campo se compone de anotaciones, por lo general extensas y detalladas, que regularmente escribe el/la etnógrafo/a durante sus estadías de terreno (Restrepo, 2018, p. 64). No obstante, su elaboración no siempre

se circunscribe al trabajo empírico, ya que incluso puede comenzar desde antes, cuando surgen las primeras inquietudes investigativas. En esa línea, hay autores que lo definen como: "el instrumento de registro fundamental del procedimiento de investigación, en el que se inscriben, paso a paso y desde los primeros momentos del proyecto, las actividades del etnógrafo" (Velasco y Díaz de Rada, 2006, p. 96). Así, antes de efectuar los contactos prolongados y continuos con los sujetos del estudio, en el diario podemos (re)formular preguntas, (re)plantear hipótesis, (re)definir objetivos investigativos, clarificar determinados conceptos, establecer técnicas o estrategias metodológicas, planificar las actividades que desarrollaremos una vez empecemos las estancias de campo o incluso confesar nuestras expectativas, dudas y temores. En otras palabras, hay toda una serie de acciones previas a las estancias de terreno, que pueden ser plasmadas en un diario. Llevar a cabo este ejercicio "preliminar" de escritura resulta a mi juicio esencial, no sólo porque contribuye a afinar los elementos típicos del diseño de un protocolo investigativo –preguntas, objetivos, hipótesis, etcétera– sino, y sobre todo, porque ayuda a crear un hábito que será fundamental cuando inicien las incursiones etnográficas: el de escribir todos los días o, mínimamente, con cierta regularidad.

Una vez que empieza el trabajo empírico, el contenido de las anotaciones cambia de forma sustancial y entonces asistimos a la producción, en sentido estricto, de un "diario de campo". Hay aquí cinco rasgos característicos que estimo relevantes: *a)* su contenido descriptivo-analítico; *b)* su carácter cronológico o lineal; *c)* su tono personal; *d)* su capacidad evocativa; *e)* su potencial multimedial.

En primer lugar, la mayoría de las anotaciones en un diario describen situaciones concretas que han sido vivenciadas por quien escribe; y en ese tenor, es un documento de "primera mano". De igual forma, las notas presentan análisis e interpretaciones que emanan de tales descripciones (Guber, 2004; Hammersley y Atkinson, 1994; Restrepo, 2018). Dicho de otro modo, no se trata únicamente de un objeto empleado para el registro de información –aunque ésta sea quizá su principal función–, sino además de un instrumento mediante el cual labramos la labor explicativa e interpretativa propia de cualquier proceso investigativo. Es, pues, un documento cuyo contenido es mayormente descriptivo, pero también analítico y, como expondré más adelante, hasta confesional o autorreflexivo.

En segundo lugar, las anotaciones que conforman un diario siguen una secuencia lineal toda vez que los registros se hacen día con día y van ordenados por fecha. En esa medida, es "una expresión diacrónica del curso de la investigación" (Velasco y Díaz de Rada, 2006, p. 96). Al leer sus páginas podremos

apreciar la cronología de la experiencia investigativa: qué tipo de cosas se registraban al inicio y luego dejaron de abordarse; qué cuestiones comenzaron a tener un mayor protagonismo conforme avanzaba la pesquisa; qué tan nutridas eran esas descripciones; qué tantos comentarios analíticos se generaban con respecto a hechos o situaciones acopiadas, etcétera. Así, gracias a su carácter secuencial, es posible hacer un balance de la investigación, saber cómo vamos y qué haría falta por examinar o ahondar.

En tercer lugar, como sugiere Eduardo Restrepo, el diario de campo tiene un evidente tono personal al ser un texto generalmente escrito por y para el etnógrafo/a (2018, p. 65). Ello no quiere decir que sea siempre un documento "cerrado" que esté destinado a un único lector/a, que sería su mismo elaborador/a. Por ejemplo, en determinados proyectos colectivos de investigación en la Universidad Iberoamericana se acordaban sesiones periódicas en las que los miembros del equipo –en su mayoría estudiantes del Posgrado en Antropología Social– leían pasajes de sus respectivos diarios y recibían retroalimentaciones de sus compañeros/as y maestros/as con el fin de complementar datos, detectar vacíos en las descripciones, corregir el modo de escribir y orientar las próximas observaciones o ámbitos de indagación (Robichaux, 2014, pp. 44-45). De igual modo, algunos ejercicios contemporáneos, mediados por las posibilidades de internet y de aplicaciones como *Instagram* o *Facebook*, optan por realizar "notas de campo en vivo", en las cuales se comparten fotografías y breves anotaciones que dan cuenta de situaciones experimentadas en terreno, ante una comunidad virtual que a su turno puede nutrir el proceso vía preguntas y comentarios (Wang, 2012). En cualquier caso, estas maneras "abiertas" de producir notas de campo, disponibles para los ojos de terceras personas, no eliminan su naturaleza personal; a fin de cuentas, se trate de apuntes que son leídos por colegas en un proyecto colectivo o de "notas en vivo" al alcance de cualquiera con internet, lo que se plasma en el texto responde a las experiencias propias de quien escribe y a su modo particular de percibir el mundo subjetivamente.[4]

[4] Hay consideraciones adicionales con respecto a las modalidades "abiertas" del diario que valdría la pena poner en discusión para reflexiones posteriores. Por un lado, ¿qué tanto puede incidir en la escritura el ser conscientes de que otras personas van a leer estos primeros trazos "en bruto"? Esto es: ¿qué tipo de información enfatizaría o, por el contrario, eludiría sabiendo de antemano que habrá otros lectores aparte de mí?, ¿qué tan profusas y extensas o, por el contrario, qué tan escuetas y sintéticas serían las anotaciones?, ¿qué tan íntimo o confesional puedo llegar a ser con la escritura? Por otro lado, ¿por qué no "abrir" las narraciones del diario a los ojos de terceras personas?, ¿por qué no permitir que fluyan las observaciones a esos contenidos primarios, "brutos", que elaboramos "en caliente" durante las estancias en campo?, ¿qué tan útil o necesario puede ser crear "bancos de datos empíricos" accesibles a la vista pública?

En cuarto lugar, siguiendo a autores como Hammersley y Atkinson, las notas de campo son como "objetos sagrados" que cuando se leen y releen, tienen el poder de evocar el tiempo y lugar en que se hizo la inmersión en terreno y, por tanto, de reproducir las imágenes, sonidos y olores de los entornos visitados (1994, p. 194). Vuelvo aquí a los actos de re-conocer y re-descubrir: cuando elaboramos un diario, reconstruimos o recreamos las experiencias iniciales de conocimiento; cuando lo revisamos, evocamos de nueva cuenta dichas experiencias y ello constituye la base para forjar textos etnográficos de otra clase, más depurados. Este poder "evocativo" no es exclusivo de los diarios de campo, pues también lo podríamos hallar en cosas como fotografías, videos, mapas o casi cualquier material registrado durante el trabajo empírico.

Relacionado con el punto anterior, el diario tiene el potencial de articularse con otros medios de registro de información. Por ejemplo, durante mi investigación doctoral acompañé las faenas de los pescadores de un pequeño pueblo de la Costa Chica de Guerrero,[5] y para registrar dichas experiencias no sólo hice uso de las notas de campo, sino también de las fotografías y videos cortos que fui capturando en el transcurso de esas jornadas, así como de algunas notas de voz que registré con mi celular. De este modo, la escritura del diario se nutría no únicamente a partir de la memoria de lo vivido, sino de materiales visuales, audiovisuales y auditivos que me ayudaban a lograr descripciones más detalladas y precisas: nombres de los lugares de pesca que visitábamos, cantidades y calidades de los pescados que se capturaban, tipo de implementos que se utilizaban, léxico relativo al oficio pesquero, secuencias repetitivas en las acciones de pesca, entre otros aspectos que a veces escapaban a la memoria. Además, estos materiales no textuales eventualmente activaban el recuerdo sobre incidencias que pudieron no haber sido registradas en su momento, o bien detonaban reflexiones que antes no habían emergido. Por todo eso, a mi juicio el diario tiene un potencial multimedial en tanto puede conectarse y retroalimentarse con otros canales de registro; no se queda, pues, en la escritura en un cuaderno o a través del teclado de un computador.

La "multimedialidad" del diario de campo se advierte, además, en su posibilidad de ser desarrollado por vías distintas a la tradicional libreta, máxime

[5] La Costa Chica es una región del suroccidente de México que se extiende desde el polo urbano de Acapulco (Estado de Guerrero) al de Huatulco (Estado de Oaxaca), y se caracteriza por su diversidad cultural, pues cuenta con pueblos mixtecos (*Ñuu Savi)*, amuzgos (*Nn'anncue Ñomndaa*), tlapanecos (*Me'phaa*), chatinos, nahuas y afrodescendientes-negros. Por otra parte, mi proyecto doctoral buscaba indagar los procesos identitarios de un pueblo negro de dicha región, en relación con sus dinámicas de subsistencia (en particular, la pesca artesanal).

si el ámbito de estudio se encuadra en las denominadas etnografías digitales (Bárcenas y Preza, 2019).[6] A ese respecto, hay aproximaciones sugerentes que se han valido de plataformas virtuales para registrar y organizar, día con día, información textual, visual o audiovisual que circula por esos mismos medios. En su estudio sobre las identidades de mujeres transgénero en la Ciudad de México, Ana Paulina Gutiérrez empleó *Facebook* a la manera de un "diario virtual", aprovechando las herramientas que dicha aplicación ofrecía: mensajes en *chats* privados, comentarios a fotos y videos, líneas del tiempo, discusiones en grupos cerrados, etcétera, que seguían una sucesión cronológica y aportaban información de interés para su investigación (2016, pp. 38-39). Otra aproximación que ilustra modalidades "alternativas" de efectuar un diario etnográfico, es la de Wang (2012), quien hizo uso de *Instagram* para compartir sus experiencias *offline* en China a través de fotografías y breves comentarios a las mismas, que informaban jornada tras jornada diferentes ámbitos de la cotidianidad en dicho país: moda, formas de socializar, rituales de la comida, patrones estéticos, etcétera.

En síntesis, el quinto rasgo característico del diario de campo es su potencial "multimedial" en la medida en que: *i)* puede articularse con otros canales de registro y almacenamiento de datos empíricos; *ii)* puede desplegarse, en el caso de las etnografías digitales, por vía de dispositivos electrónicos y plataformas *online* para así explorar instrumentos alternos al cuaderno de notas convencional.

Hasta este punto he presentado algunas características que a mi modo de ver definen lo que es un diario de campo. ¿Cuáles son sus usos o para qué lo utilizamos? Primero, como ya he expuesto, sirve para almacenar información derivada de las observaciones, conversaciones e interacciones (físicas o virtuales) que se realizan durante la investigación, incluyendo además aquella que brota de los materiales de archivo –documentos familiares, personales, hemerográficos, notariales, etcétera– que a veces se revisan a lo largo de la pesquisa. En segundo lugar, propicia las primeras interpretaciones de los datos acopiados, ya que su escritura trasciende el nivel descriptivo y aventura comentarios

[6] Como sugieren Bárcenas y Preza (2019), en este tipo de etnografías no hay observación directa de actividades ni interacción física como en la etnografía tradicional (*offline*). Empero, el/la etnógrafo/a participa y se hace presente bien sea como usuario/a activo/a de la red (*experiencer*) o como observador/a oculto que no interactúa expresamente (*lurking researcher*), y su trabajo de campo se caracteriza por ser multisituado –porque tiene lugar en diversos espacios en línea o fuera de línea–, multiplataforma –porque se puede efectuar en varias plataformas digitales– y multinivel –porque el uso de los dispositivos puede ser simultáneamente espacio de interacción, herramienta de recopilación de datos o de conexión constante con los sujetos del estudio– (pp. 137-140).

críticos, reflexiones teóricas-conceptuales, formulación de hipótesis o de nuevas preguntas y explicaciones plausibles a los fenómenos que se están recabando. En tercer lugar, funge como agenda para la planificación de las actividades por venir: qué lugar visitar, con cuál persona hablar, sobre qué asunto preguntar, en cuáles cuestiones ahondar, etcétera. En resumen, el diario sirve en principio como: *i)* medio de registro y preservación de información; *ii)* vehículo para la interpretación-explicación de los datos etnográficos; *iii)* instrumento de planeación o programación de las actividades (Restrepo, 2018, pp. 69-70).

Adicional a los anteriores usos, el diario de campo tiene una crucial función como calibrador metodológico, pues en él también se aterrizan las reflexiones sobre el proceso de producción de datos (Guber, 2004, p. 252). En otras palabras, lo utilizamos para (re)pensar sobre la marcha nuestro quehacer en terreno y de ahí que en ocasiones dediquemos un espacio aparte para preguntarnos, entre otras cosas, ¿qué asuntos estoy apuntando y qué asuntos no?, ¿por qué los estoy registrando y por qué no?, ¿cuáles de esos contenidos se antojan primarios o centrales para la investigación y cuáles no?, ¿qué tipo de estrategias de acercamiento en campo me están dando resultado y por qué?, ¿cuáles han sido las mejores técnicas para la obtención de qué tipo de datos? Al discurrir en este tipo de cuestiones adquirimos la conciencia necesaria para, si es preciso, corregir o redireccionar el rumbo de la investigación. No es un ejercicio que suela realizarse todos los días, pues al fin y al cabo las continuas experiencias de observación, entrevista y participación, seguirán demandando descripciones constantes; aun así, en determinados momentos será menester hacer un alto en el camino para efectuar un balance sobre lo que se ha estado registrando, y es aquí donde se puede destacar otra utilidad de este instrumento.

Bajo mi perspectiva, hay un quinto uso del diario de campo, que no siempre se pone en práctica: el desahogo emocional. En efecto, éste puede convertirse en un medio de autorreflexión y catarsis que ayude a liberar emociones contenidas durante el trabajo empírico: la frustración al no poder conversar con una persona clave para la investigación, la angustia experimentada al pasar por situaciones de peligro, la ira por no haber sabido manejar determinada entrevista, la alegría al haber descubierto un paisaje, una comida, una persona agradable, una forma diferente de concebir el mundo… No hay que olvidar que antes de ser etnógrafos/as, somos personas y, por consiguiente, estamos cargadas de subjetividad y emocionalidad, aspectos que por supuesto inciden en el transcurso de cualquier pesquisa. En ese tenor, ciertas perspectivas proponen llevar a cabo "diarios intensivos", o sea, formas de introspección en las cuales

se reflexiona sobre cómo nuestras emociones y valoraciones condicionan lo que percibimos en terreno (Arocha, 2010).[7] De acuerdo con este autor, mediante un diario intensivo además podemos "autocalibrar" nuestros valores y convicciones políticas e ideológicas para de esta manera evitar, o cuando menos atenuar, orientaciones etnocentristas que vicien los registros. Ello es nodal si nuestra meta última en etnografía es, en términos de Malinowski, "captar el punto de vista del nativo" (1986, p. 41); o en los de Guber, "comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros" (2001, pp. 12-13).

Así, un diario de campo también sirve para verter emociones, ensoñaciones y episodios autorreferenciales que, por un lado, son una válvula de escape para lidiar con la avalancha de contradictorias sensaciones que se experimentan en el terreno; y por el otro, contribuyen a adquirir la reflexividad necesaria para limar los ineludibles sesgos y prejuicios. Ahora bien, este uso "confesional" se puede asociar con una técnica de investigación que ha venido ganando relevancia desde la década de 1990: la autoetnografía. Puesto que en el desarrollo de esta modalidad el foco central de la pesquisa recae en el propio investigador/a y en cómo sus memorias pasadas y vivencias presentes dan cuenta de algún fenómeno social, la escritura introspectiva resulta fundamental (Blanco, 2012; Ellis, Adams y Bochner, 2015).[8] No obstante, aun cuando la intención no sea seguir un enfoque autoetnográfico, el diario siempre podrá albergar un espacio, aunque sea mínimo, para el desahogo.

En razón a todo lo anterior, para mí el diario de campo es un *collage* de contenidos de distinta índole, desde descripciones e interpretaciones de hechos

[7] *Grosso modo* se trata de una técnica originalmente proveniente de la psicología social, a la cabeza de Ira Progoff, cuya obra *At an Intensive Journal Worksho*p (1975) planteaba un uso intensivo del diario orientado a las introspecciones escritas sobre sí mismos. En el ejercicio antropológico, esta técnica ha sido empleada, entre otras cosas, para tomar conciencia de las características y efectos del racismo en personas "negras" o afrodescendientes (Arocha, 2010, pp. 224-225).

[8] Empero, es preciso decir que la autoetnografía no se circunscribe a los diarios autobiográficos toda vez que entran en juego otras técnicas: entrevistas, que se realizan a parientes o amistades con el fin de recordar ciertos detalles sobre el pasado (Ellis, Adams y Bochner, 2015, p. 252); talleres de escritura, en donde se conforman grupos para compartir textos autobiográficos orientados a algún tema particular (Blanco, 2012, pp. 59-63); revisión de material de "segunda mano" como álbumes fotográficos, grabaciones, revistas viejas, videos caseros (Ellis, Adams y Bochner, 2015, pp. 252); observación participante centrada en las autorreflexiones del investigador/a en torno al problema que está tratando (Martínez, 2015). De cualquier modo, lo importante en un acercamiento de este tipo es encauzar la unidad de análisis hacia la propia subjetividad del investigador/a.

presenciados directamente o de comentarios e interacciones vía plataformas virtuales, hasta confesiones y relatos de corte autorreferencial, pasando por meditaciones metodológicas sobre el proceso investigativo. La mayor o menor presencia de cada uno de estos componentes puede variar según el enfoque predominante de la pesquisa: en una enmarcada dentro de la autoetnografía seguramente abundarán apartes de tono confesional, mientras que en las más convencionales el grueso del contenido describirá las acciones y discursos de los sujetos estudiados (y quizá se omitan del todo las narraciones autobiográficas). También influye la etapa de la investigación, pues suele ser poco usual que las notas explicativas predominen al inicio, cuando recién estamos familiarizándonos con aquello que buscamos comprender; pero, en cambio, serán más comunes conforme avance el trabajo en terreno y estemos en la posibilidad de hacer inferencias, trazar articulaciones sistemáticas entre las distintas situaciones descritas o plantear generalizaciones. Por otro lado, si la hechura del diario prioriza el uso de *Facebook* o *Instagram* para el desarrollo de etnografías digitales, los contenidos probablemente tenderán a ser visuales y audiovisuales y la información estará especialmente referida a interacciones virtuales, en contraste con etnografías tradicionales basadas en relaciones cara-a-cara y en donde los datos serán de una cualidad diferente.

En últimas, el diario de campo es un *collage* de contenidos con múltiples utilidades, pero su configuración particular dependerá de cada quien: del objeto de estudio que construya, del enfoque metodológico que adopte, de la fase de la investigación en que se encuentre, del tipo de herramientas de las cuales decida hacer uso. En ese orden de ideas, a continuación presentaré algunas pistas para trabajar con este instrumento a partir de mi experiencia específica. Por ello, abundaré en la producción de uno "tradicional", o sea, cimentado en el acopio de interacciones cara-a-cara durante tiempos dilatados y constantes.

La tentación del *Aleph*: ¿Cómo elaborar un diario etnográfico?

En uno de sus célebres cuentos, Jorge Luis Borges narró la historia de un hombre que en el sótano de su vivienda encontró un lugar desde el cual era posible ver todos los lugares del mundo: "uno de los puntos del espacio que contienen todos los puntos […]. Sí, el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos" (1984, p. 623). A este punto-cero, desde el cual se podía divisar todo cuanto existe en el universo, le llamó *Aleph*:

> El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo. Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo […] vi convexos desiertos ecuatoriales y cada uno de sus granos de arena, vi en Inverness a una mujer que no olvidaré, vi la violenta cabellera, el altivo cuerpo, vi un cáncer en el pecho […] vi un poniente en Querétaro que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala, vi mi dormitorio sin nadie, vi en un gabinete de Alkmaar un globo terráqueo entre dos espejos que lo multiplican sin fin, vi caballos de crin arremolinada […] vi las sombras oblicuas de unos helechos en el suelo de un invernáculo, vi tigres, émbolos, bisontes, marejadas y ejércitos, vi todas las hormigas que hay en la tierra, vi un astrolabio persa […] vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo (Borges, 1984, pp. 625-626).

Sin embargo, a diferencia del cuento de Borges, en las estancias etnográficas nunca hallaremos un *Aleph* desde el cual tengamos asegurada la omnipresencia y la omnisciencia; es decir, no existe un sitio o modo desde el cual podamos observar y conocer absolutamente todo lo que acontece en un microcosmos social. Por el contrario, nuestra posición en el campo siempre es parcial, singular, acotada: observamos escenarios concretos y, por consiguiente, registramos situaciones concretas, desde posiciones que son, asimismo, subjetivas. Además, no es posible presenciar todos los eventos que acaecen ni acceder a todos los espacios sociales al mismo tiempo, las 24 horas del día, y tampoco conoceremos en profundidad cada una de las perspectivas de las personas que integran nuestro estudio, por más pequeño que éste sea. Y si no podemos observarlo todo ni saberlo todo, por extensión nos es imposible registrarlo todo: las anotaciones serán forzosamente parciales, inacabadas, incompletas.

En consonancia con lo anterior, y continuando las analogías borgianas, el diario de campo dista de ser un reflejo perfecto, absoluto y fiel de la realidad percibida, como sí ocurre con la cartografía hiperrealista referida en *Del rigor de la ciencia*, brevísimo cuento en donde "los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del imperio y coincidía puntualmente con él" (Borges: 1984a, p. 847). En cambio, el registro etnográfico que levantamos

para documentar experiencias en campo y cultivar reflexiones antropológicas no traduce una realidad "tal cual es", ni replica ciento por ciento los detalles de todo aquello que percibimos; se trata, mejor, de un instrumento apropiado para (re)conocer fenómenos sociales: "no es una fotocopia de la realidad, sino una buena radiografía del proceso cognitivo" (Guber, 2004, p. 262).

Empero, el que no se pueda comprimir en una libreta la realidad percibida, no quiere decir que debamos renunciar a la pretensión de aprehender la totalidad de un fenómeno social y de darle un sentido a lo que *a priori* parece ininteligible. De acuerdo con Velasco y Díaz de Rada, si bien en etnografía la omnipresencia y la omnisciencia son metas utópicas, irrealizables, no por ello nos está vedada la comprensión de las múltiples dimensiones que integran los procesos a conocer; en eso radica la "magia del etnógrafo": transformar una masa caótica, dispersa e inconexa de datos recabados en el curso de la interacción diaria con los sujetos, en un discurso coherente que dé cuenta, explique e interprete parcelas de realidad en toda su densidad (2006, pp. 35-37). De manera semejante, Jaime Arocha recalca el valor de las etnografías en su capacidad de dar sentido a lo que en principio puede parecer incongruente, de encontrar un orden en lo que de entrada puede antojarse ilegible; por esto, siguiendo una de las líneas de José Saramago en *El hombre duplicado*, "el caos es un orden por descubrir" (2010, p. 215). En esa medida, el diario de campo deviene en un punto de partida para lograr estas aspiraciones, puesto que por intermedio suyo se crea esa madeja enredada de datos empíricos que después habrá de ser desovillada, analizada y reintegrada en un todo cohesionado, mediante el cual procuramos un conocimiento intenso, profundo, exhaustivo de la realidad interrogada.

En suma, aun cuando estamos ante la imposibilidad de realmente observar, escuchar, percibir y consignar todo cuanto fluye ante nosotros –pues carecemos del don de la ubicuidad o de un "ojo-de-dios" que nos permita verlo y saberlo todo–, pretendemos aprehender realidades concretas desde una perspectiva integral, holista. En eso consiste lo que llamo la "tentación del *Aleph*"; esto es, la motivación por capturar la densidad de las tramas socioculturales específicas que interpelamos, el intento de entender las diversas aristas del objeto de estudio que construimos, como si en verdad estuviéramos emprendiendo este ejercicio desde un *Aleph,* pero sabiendo de antemano que ello no es más que una ficción. Es aquí donde cobra trascendencia el diario de campo en tanto banco de trabajo e instrumento de registro, análisis y (re)conocimiento que, si es llevado con sistematicidad y rigurosidad, puede contribuir en la aproximación a esta utopía.

En lo que sigue haré algunas recomendaciones para elaborar un diario de campo en forma ordenada, desde mi propia experiencia y sin la intención de definir la vía única o definitiva de hacerlo. La idea, reitero, es explorar específicamente el proceso de creación de un diario etnográfico (las ulteriores tareas de sistematización y análisis de este instrumento merecen una reflexión mayor que supera los límites de este capítulo); para tal propósito voy a abordar cuatro dimensiones que considero claves para generar un registro de este tipo: ¿qué escribir?, ¿cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde?

¿Qué escribir?

Desde mi punto de vista, en un diario de campo tendría que importar más la calidad de las anotaciones que el número de páginas que se redacten por día. En lo que respecta a las descripciones (principal componente de un diario basado en observaciones, conversaciones informales y participaciones en los eventos de la vida diaria), la calidad se manifiesta en: *i)* su riqueza y concreción; *ii)* su pertinencia o relevancia para la investigación.

En primer lugar, es importante procurar un cierto nivel de detalle en aras de contemplar los diversos componentes de la realidad que ha sido percibida; entre más prolija sea la descripción, mejor será la calidad del registro. Véanse, al respecto, los siguientes ejemplos:

> Nota 1. "Ayer estuve en una faena de pesca con trasmallo de fondo. Entramos al mar hacia las 11 am y regresamos al mediodía, con unos pocos pescados de escaso valor económico. La jornada transcurrió sin mayor contratiempo".
> Nota 2. "Ayer participé de una faena de pesca con trasmallo de fondo. Zarpamos faltando diez minutos para las 11 am con rumbo a 'La Ahogada', un sitio de pesca situado a unos 7 minutos de la playa y con una profundidad estimada, según Lencho y Alcai (mis compañeros de lancha), de entre 3 y 6 brazadas (equivalentes a 4.5 a 9 metros aproximadamente). En este sitio suelen capturarse pargos, cuatetes y mojarras, de acuerdo con lo que ambos pescadores me decían […]. Al llegar había dos bidones de gasolina vacíos que flotaban y marcaban uno de los extremos del trasmallo; Alcai detuvo el motor de la lancha y Lencho empezó a jalar de la red, que había permanecido durante tres horas en el fondo del mar […]. Mientras que Alcai tiraba del mecate de los plomos, Lencho hacía lo propio con el de las boyas [ya he descrito las características técnicas de este artefacto en las notas de campo

> del 10, 19 y 21 de septiembre]. Conforme jalaban, observaba cómo los paños de la red traían a la superficie hojas y palizadas (que de inmediato eran devueltas al mar) y uno que otro pescado […]. Al término de la hora y media que duró la revisión del trasmallo, Lencho y Alcai habían sacado 1 agujón, 1 róbalo, 1 flamenco, 1 curbina, 1 malacapa, 3 chivos y 8 cuatetes, para un total de 18 ejemplares localmente nombrados como charchina o pedazada (o sea, de magro valor comercial) que serían repartidos entre los pescadores y destinados a su autoconsumo […]". (Punta Maldonado, 22 de septiembre de 2013).[9]

Obsérvese la diferencia: en un caso, una nota escueta y general que apenas refiere la actividad realizada; en el otro, una descripción un tanto más copiosa, que informa varios aspectos de la jornada de forma concreta y específica: características del lugar de pesca, acciones que se llevaron a cabo, tiempos aproximados en que transcurrió la faena, composición del producto obtenido, categorías locales concernientes al universo pesquero. En ese tenor, las narraciones etnográficas son ricas en tanto desglosen los detalles e informen clara y explícitamente sobre los actores, acciones, tiempos y espacios que conforman las experiencias de terreno.

El segundo aspecto que confiere calidad a las descripciones es su pertinencia para la pesquisa (Restrepo, 2018, pp. 68-69). Durante las estancias de campo vivenciamos un sinfín de cosas y conversamos con mucha gente sobre variados temas; pero no todo lo que observamos, dialogamos y experimentamos es relevante para la investigación y depende de cada quien seleccionar, de entre ese cúmulo de memorias y percepciones, aquellas que habrán de ser consignadas. En algunos libros de metodología etnográfica se recomienda que, por lo menos en las primeras etapas de la investigación, el registro abarque el mayor número de incidencias, puesto que a esa altura todavía no se conoce bien el terreno y quizás haya cosas que *a priori* parezcan irrelevantes pero que más adelante puedan cobrar algún sentido (Guber, 2004, pp. 257-258; Hammersley y Atkinson, 1994, p. 198). Sin embargo, antes de efectuar inscripciones que busquen englobar la casi totalidad de situaciones que se presencian en campo, valdría la pena preguntarse: ¿tiene realmente sentido recabar tal o cual dato?, ¿es imprescindible apuntar determinado evento?, ¿hay que documentar cada simple minucia que acontece en el día a día? Ya lo reflexionaba Claude Lévi-Strauss en el célebre inicio de *Tristes trópicos*:

[9] El primer ejemplo corresponde a una nota inventada a propósito para efectos expositivos, mientras que el segundo fue extraído de mi diario de investigación doctoral.

> Y bien, ¿hay que narrar minuciosamente tantos detalles insípidos, tantos acontecimientos insignificantes? […]. Ciertamente, se pueden consagrar seis meses de viaje, de privaciones y de insoportable hastío para recoger un mito inédito, una nueva regla de matrimonio, una lista completa de nombres clánicos, tarea que insumirá solamente algunos días y, a veces, algunas horas. Pero este desecho de la memoria: "A las 6 y 30 entramos en la rada de Recife mientras gritaban las gaviotas y una flotilla de vendedores de frutas exóticas se apretujaba contra el casco". Un recuerdo tan insignificante, ¿merece ser fijado en el papel? (Lévi-Strauss, 1988, p. 19).

No hay que perder de vista un hecho fundamental: las labores en campo pueden generar un abultado volumen de información empírica, no toda la cual será verdaderamente provechosa para la investigación. Entonces, ¿de qué sirve escribir centenares de páginas sobre eventos o temas que no van a ser analizados *a posteriori*?, ¿para qué producir relatos excesivamente minuciosos sobre episodios cotidianos que no constituyen el foco de nuestra pesquisa? Si mi campo de indagación es el día a día de la pesca ribereña, ¿por qué dedicar una decena de cuartillas a la celebración pentecostal a la cual tuve oportunidad de participar?, ¿para qué abundar en la narración copiosa de la boda del pasado fin de semana? No se trata de ignorar por completo aquellas cuestiones que, aun cuando no correspondan a nuestro ámbito de estudio, puedan revestir cierto interés –e incluso guardar alguna relación con el tema central de la indagación (Restrepo, 2018, p. 69)–; se trata, más bien, de pensar en el tipo de situaciones que, en razón a su pertinencia, merecen ser fijadas en el papel para su posterior análisis. La búsqueda de densidad y detalles es con respecto al objeto que hemos delimitado y construido: tal es la totalidad social que pretendemos aprehender.

¿Cómo escribir?

La elaboración del diario de campo enfrenta una primera gran dificultad: ¿cómo condensar en hojas de papel ese mar de percepciones que procesamos durante el trabajo en terreno? ¿Cómo no abrumarnos con todo aquello que ha discurrido ante nuestros sentidos? ¿Por dónde empezar el relato escrito, la reconstrucción de la experiencia, el acto de re-conocimiento? Aquí vuelvo al asunto de la pertinencia de las notas, que previamente supone un ejercicio cognitivo de selección y ordenamiento de aquello que sí se va a escribir frente aquello que quedará por fuera del registro. En esa línea, son atinadas las reflexiones

de Fernando Vásquez con relación al diario personal, mismas que podrían ser aplicadas al diario etnográfico:

> [E]l diarista "criba" los hechos en busca de algún acontecimiento. Es decir, de todo lo que se puede hablar o hacer, de las innumerables cosas que escuchamos o vemos; de todo ese caudal, el diarista elige sólo algunos eventos que, según su criterio, alcanzan una mayor significación […]. Mediante esa tarea de cedazo o selección, los diaristas buscan –así no sea siempre de manera consciente– detectar lo valioso de su existencia. No se trata, entonces, de hacer un acta, hora a hora, de todo lo que le sucede a un individuo, sino de determinar cuándo una conversación, una actividad, un encuentro, tiene el suficiente interés como para transformarse en un incidente crítico, en un hito, en una marca vital (Vásquez, 2019).

Por supuesto, no basta con cernir o cribar las percepciones, memorias y reflexiones que se plasmarán en el texto; antes y durante la escritura, es preciso tener en cuenta tres cuestiones que revisten a mi juicio gran relevancia. La primera consiste en diferenciar de forma clara y explícita el tipo de contenido que se está anotando (descriptivo, interpretativo, autorreflexivo, metodológico), así como la fuente de la cual proceden tales anotaciones (las propias percepciones del etnógrafo/a, los discursos de los agentes del estudio, documentos escritos u otros materiales de segunda mano). El segundo punto tiene que ver con los cuatro referentes consustanciales a toda experiencia etnográfica –sujetos, acciones, tiempos y lugares–, que son la base guía para edificar cualquier relato descriptivo. La tercera cuestión radica en evitar o reducir al mínimo las adjetivaciones o calificativos, más si se está informando sobre las situaciones vivenciadas en terreno.

En primer lugar, como sostuve líneas arriba, un diario de campo es un *collage* de textos en el que se suceden y traslapan contenidos de diversa índole. En ese sentido, una tarea crucial durante su elaboración consiste en distinguir qué de lo escrito responde a una descripción, a una reflexión derivada de esa descripción, a una observación metodológica o a un pasaje autorreferencial. Para tal propósito pueden emplearse distintas estrategias, desde usar un color específico para cada tipo de anotación (el rojo para interpretaciones, el verde para confesiones…), hasta dividir la libreta en partes que será destinadas, cada una por separado, a cierta clase de registros (unas a descripciones de eventos, otras a resúmenes de documentos recabados en campo, otras a balances metodológicos…); o si las anotaciones se efectúan directamente en procesadores de texto (*Word*, *Pages*,

etcétera), crear varios archivos para los distintos contenidos que se verterán. No importa tanto las convenciones que decida utilizar el/la diarista, sino el hecho en sí de diferenciar con claridad el tipo de contenidos que está acopiando.

El ejercicio de disección no acaba ahí, puesto que también es necesario explicitar de dónde (o de quién) proceden las anotaciones y en qué contextos se produjeron. A ese respecto, cabe preguntarnos si lo que estamos *ad portas* de apuntar proviene de observaciones y percepciones propias o si es resultado de conversaciones con otras personas; en esa línea, Rosana Guber establece una distinción entre datos observacionales –que resultan de la observación directa del/la diarista– y datos verbalizados –que provienen de las declaraciones de los interlocutores/as– (2004, p. 259), mientras que Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada insisten en la necesidad de diferenciar quién dijo qué y quién hizo qué (2006, p. 100). Ambas propuestas prorrogan una tradición metodológica instaurada con Malinowski, según la cual es crucial cotejar lo que el etnógrafo/a percibe y observa con lo que la gente afirma respecto a sus prácticas cotidianas y perspectivas del mundo. Aunado a ello están los datos que proceden de documentos de "segunda mano" –archivos familiares, mapas, actas e informes institucionales, oficios, etcétera– a los que accedemos durante la pesquisa y que eventualmente referimos, resumimos y comentamos en las páginas de nuestro diario en cuanto proveen información de interés. Una vez más, podemos echar mano de diversas convenciones gráficas o estilísticas para trazar distinciones entre la marejada de datos empíricos por inscribir.

De cualquier modo, se trate de datos observacionales, verbalizados o de segunda mano, es importante explicitar el contexto bajo el cual fueron obtenidos. Si mis notas remiten a una jornada nocturna de pesca a la cual fui invitado, cabría especificar la posición desde la cual presencié las labores pesqueras, así como el rol que asumí en dicha actividad: ¿era apenas un espectador pasivo (un "simple tripulante") o participé activamente de la faena (un "aprendiz de pescador")? ¿Hasta qué punto el haber asumido cierto rol en esa jornada me permitió o no percibir determinados detalles? Por otro lado, si en el transcurso de esa faena pude dialogar con pescadores expertos sobre temas referentes a la cotidianidad de su oficio, valdría la pena precisar quién habló sobre qué y de qué modo: ¿Cuáles aspectos remarcaron insistentemente? ¿Cuáles temas, en cambio, les provocaron incomodidad una vez fueron abordados? ¿Cómo era su lenguaje no verbal al tocar ciertos asuntos? Por último, si tuve la oportunidad de consultar papeles viejos que informaban sobre las sociedades cooperativas de los pescadores durante la década de 1970, no sólo sería importante

registrar qué se decía en dichos documentos, sino la manera en que se logró el acceso a los mismos. Brindar el contexto en el cual se obtuvo la información es relevante, porque provee el marco para aguzar la descripción y el análisis.

El segundo asunto para considerar en la armazón del diario de campo; particularmente cuando inscribimos textos de corte descriptivo, se enlaza con los cuatro aspectos inherentes a toda experiencia en terreno: actores, acciones, tiempos y lugares. No existe ningún ejercicio etnográfico en el que no haya personas de carne y hueso que hagan y digan cosas específicas, en espacios y tiempos de igual modo determinados. En ese orden de ideas, en la realización del registro siguen siendo vigentes los parámetros PATE (Personas-Actividades-Tiempos-Espacios) planteados por Guber en su clásico manual de metodología etnográfica (2004, pp. 259-260). En líneas generales, ello se traduce en cuatro clases de interrogantes –que inclusive tendrían que contemplarse desde antes de acometer los ejercicios de observación, entrevista y participación–: 1. ¿Quiénes estuvieron presentes en la escena que voy a relatar y qué elementos (género, edad aproximada, ocupación, aspecto físico, posición social, etcétera) me permiten describirles? 2. ¿Qué cosas decían, qué cosas hacían, cómo interactuaron, de qué modo transcurrió su interacción? 3. ¿Cuándo ocurrió la acción, a qué horas/momentos del día, cómo puedo dar cuenta de las coordenadas temporales en que sucedió la escena a relatar? 4. ¿Dónde ocurrió la acción, cómo retratar ese lugar particular? No se trata de desarrollar cada uno de estos puntos de manera lineal o esquemática, sino de tomarlos como guía de referencia que oriente la redacción del relato etnográfico.

El último elemento para tener en cuenta es evitar al máximo el uso de adjetivaciones en las notas descriptivas. Puede parecer un contrasentido que un texto que se supone personal, subjetivo y parcial, deba eludir epítetos sobre los hechos que se describen; empero, describir no equivale a adjetivar y hacer esto último es entrar terrenos donde priman la ambigüedad y los marcos de referencia inciertos (Guber, 2004, p. 259). Si yo describo una lancha como "bonita" o "fea", ello dice más de mis apreciaciones estéticas que del objeto del cual estoy informando; tal vez sea mejor dar cuenta de sus características (cuáles son sus dimensiones externas, qué color tiene, cómo está equipada, etcétera) y, en todo caso, explicitar por qué me parece "bonita" o "fea" (¿es porque tiene tales colores?, ¿o porque está decorada de tal manera?) o para quiénes merece dicho calificativo –si acaso fueran valoraciones de terceros–. No hay que perder de vista que en las descripciones buscamos concreción; y en ese tenor, las adjetivaciones tienden a ser vagas, imprecisas.

¿Cuándo escribir?

Un diario, como su mismo nombre indica, se debería escribir todos los días y no cada semana o cada quincena. Si de lo que se trata es de capturar la cotidianidad de los sujetos con quienes trabajamos, es importante dar cuenta del día a día y ello exige tener disciplina en la escritura (Restrepo, 2018, pp. 65-66; Velasco y Díaz de Rada, 2006, p. 98). Como plantean Hammersley y Atkinson: "No se saca ningún provecho observando la acción social durante extensos periodos si no se dedica el tiempo adecuado a la redacción de las notas. La información se escabullirá rápidamente, y todo el esfuerzo será inútil" (1994, p. 197).

Tener disciplina en la escritura no quiere decir que se deban producir treinta páginas por jornada o que haya que cumplir con una cuota mínima de cuartillas a redactar, pues debe importar la calidad del registro más que su cantidad. El punto es procurar escribir con la mayor regularidad posible, ya que independientemente de la extensión de las notas, si estamos en contacto continuo y prolongado con los agentes sociales y si pretendemos dar cuenta de sus prácticas y discursos cotidianos, es importante efectuar el registro de forma igualmente sostenida. Quizás habrá días en los que haya poca acción por documentar o en los que estemos indispuestos o extenuados como para labrar descripciones profusas; ante tales situaciones, vale la pena reiterar, primero, que no se trata de acumular notas por el mero placer de hacerlo y, segundo, que el diario también lo empleamos para realizar balances metodológicos, agendar actividades de jornadas venideras o externar inquietudes personales.

En razón a lo anterior, ¿cuándo es el momento adecuado para escribir? En este punto, se advierten dos posibilidades. La primera consiste en tomar notas al mismo tiempo que transcurre la actividad que se está observando o de la cual se está siendo partícipe. En mi experiencia, esta alternativa no es recomendable (y menos cuando apenas se está empezando el trabajo en terreno), puesto que al hacerlo es inevitable no llamar la atención de la gente con la cual nos encontramos, máxime si hay interlocución directa con una persona o grupo de personas; en ese sentido, no fueron pocas las ocasiones en las que escribir en la libreta causó distracción, incomodidad y hasta molestia en la gente con la cual interactuaba. Ahora bien, en determinados contextos no habría mayor problema en tomar notas simultáneamente al desarrollo de una acción; pensemos, por ejemplo, en quien realiza etnografía de asambleas comunales y adopta un rol de relator/a que le permite hacer los registros con naturalidad y sin provocar una gran disrupción en el ambiente.

La segunda alternativa consiste en escribir tan pronto como culmine la acción que acaba de ser presenciada, observada, percibida. En otro de sus famosos cuentos, Borges (1984) narra la prodigiosa memoria de Ireneo Funes, un joven capaz de recordar hasta el más mínimo detalle de una experiencia vivida, por nimio que fuera. Por desgracia, en el quehacer etnográfico casi nadie tiene la asombrosa cualidad memoriosa de Funes y por ello es menester escribir cuanto antes, pues conforme transcurre el tiempo tienden a diluirse los recuerdos de las escenas observadas. Hay veces en las que, por diferentes motivos, es difícil realizar un registro textual con prontitud; en esos casos es conveniente echar mano de artefactos como el celular o la grabadora de voz, a través de los cuales se pueden producir audios cortos a fin de preservar datos que, de lo contrario, podrían perderse entre las sinuosidades de la memoria. Otra opción, en esta misma línea, consiste en garabatear notas rápidas o "al vuelo" (Hammersley y Akinson, 1994, p. 197), que pueden ser ideas sueltas, palabras claves, nombres específicos, fechas de eventos, brevísimas descripciones, etcétera, a la manera de "recordatorios" que habrán de ser ampliados y profundizados *a posteriori*. Cualquiera de estos dos soportes –audios cortos o garabatos al vuelo– permiten resguardar información a efecto de ser desarrollada con mayor suficiencia en cuanto se presente la ocasión.

Finalmente, ¿cuándo se debe detener la escritura del diario? La respuesta inmediata sería: cuando se decida dar por terminado el trabajo empírico, pues si ya no hay nada que observar ni nadie con quien platicar, no tendría sentido proseguir las anotaciones jornada tras jornada. De todos modos, no hay que olvidar que el diario puede seguir siendo útil para plasmar reflexiones analíticas o consideraciones metodológicas sobre el devenir de la investigación; en esa medida, de vez en cuando podríamos volver a él para exteriorizar tales meditaciones.

¿Dónde escribir?

Tradicionalmente, los diarios se han escrito en libretas o cuadernos. No obstante, cada vez es más común el uso de computadores (Restrepo, 2018, p. 64). Ello supone algunas ventajas con respecto a la libreta convencional: primero, permite almacenar información de forma más segura, sobre todo considerando que las anotaciones pueden preservarse *ipso facto* en discos externos, memorias USB o en la "nube"; en cambio, las libretas no están exentas de deteriorarse (me

sucedió con una de las que usé en el Pacífico caucano por causa de la extrema humedad) o de extraviarse, tal cual le ocurrió a Edmund Leach cuando todos sus materiales de campo de la Alta Birmania naufragaron junto con el barco que los trasladaba (1976, p. 339). En segundo lugar, elaborar el diario directamente en un computador ahorra tiempo y esfuerzos al ya no ser necesario trasladar las anotaciones del cuaderno al dispositivo electrónico –lo cual es imprescindible en las tareas de indexación-organización de los datos, así como en la redacción de los productos a entregar–. En tercer lugar, conectado con el punto precedente, la sistematización de la información se torna más práctica toda vez que, conforme pasan las jornadas, se pueden disponer archivos diferentes que agrupen los datos empíricos de acuerdo con las categorías temáticas que la propia investigación vaya arrojando.

Empero, no siempre es posible escribir el diario en una computadora y aquí influyen las condiciones específicas de cada investigación. Durante mis dilatadas estancias en el Pacífico caucano no había por entonces servicio estable de energía eléctrica y ello lógicamente hacía difícil, por no decir imposible, el uso de un computador. Por otra parte, puesto que mi interés era acompañar jornadas laborales en espacios tan difíciles y lejanos como el mar, el río o la selva, llevar conmigo un aparato como ése resultaba incluso estorboso. No obstante, muchas otras condiciones sí posibilitarán la escritura del diario en un computador; por poner un solo ejemplo: estudios en escenarios urbanos que no implican corresidencia con los sujetos y en donde el etnógrafo/a retorna a la tranquilidad de su casa para elaborar sus notas. De cualquier forma, reitero, son los contextos particulares de cada pesquisa y las peculiares condiciones en que transcurren las estadías en terreno, las que determinarán si es mejor materializar el diario etnográfico de la forma tradicional o vía dispositivo electrónico.

Reflexiones finales

A lo largo de este capítulo esbocé algunas ideas con respecto al diario de campo, instrumento de trabajo por excelencia entre quienes acuden al método etnográfico de investigación y a la producción de etnografías como modos de generar saberes antropológicos. De entrada, la creación de uno implica razonar sobre el proceso de escritura en sí y cómo a través de él ejecutamos actos de re-conocimiento en los cuales aterrizamos las percepciones que emanan de las interacciones con los sujetos/as del estudio, y también actos de re-descubrimiento

en los que releemos este *corpus* de anotaciones, reencontrándonos constantemente con datos empíricos que conforman la materia prima de la reflexión antropológica y que con el tiempo serán organizados e interpretados a la luz de categorías analíticas construidas durante el proceso investigativo. Por esto mismo, desde mi perspectiva, es imposible concebir el quehacer etnográfico sin acudir al ejercicio escritural, que justo encuentra en el diario la más importante manifestación del proceso cognitivo.

Ahora bien, los diarios contienen textos mayormente descriptivos, aunque también dan cabida a otra clase de notas (analíticas o inferenciales, introspectivas o confesionales). Por consiguiente, son *collages* de contenidos que, debido a su desarrollo secuencial y a su poder evocativo, registran todo lo que significa una experiencia investigativa: desde las primeras cavilaciones e inquietudes que suscitan la indagación antropológica hasta las interpretaciones derivadas de las disímiles situaciones descritas a lo largo de las estancias en terreno, así como las dudas, temores y demás emociones que se ponen en juego y también inciden en el curso de la pesquisa. De igual manera, los diarios etnográficos tienen una naturaleza personal en tanto responden a las experiencias subjetivas de quienes los escriben, y son susceptibles de engranarse con otras modalidades de registro (visuales, sonoras, audiovisuales), e incluso de ejecutarse por vía de medios digitales en el marco de etnografías *online* o móviles. Sirven, en fin, para recabar (y en menor medida analizar) información empírica, agendar actividades en terreno, realizar reflexiones metodológicas y desahogar sensaciones acumuladas.

Para terminar, en los diarios de campo aventuramos la utópica empresa de aprehender trozos de realidad en toda su complejidad. En congruencia con dicha tentación, procuramos trabajar este instrumento de forma sistemática y rigurosa, lo que a su turno implica pensar en cuatro cuestiones interrelacionadas durante la escritura en terreno: qué, cómo, cuándo y dónde escribir. De cualquier modo, tales asuntos nos conducen de nueva cuenta a las preguntas que detonaron este capítulo y que bien ameritan reflexiones continuas: ¿podemos prescindir de la escritura en el ejercicio de la etnografía?, ¿llegará el punto en que el diario de campo deje de ser una herramienta esencial en el oficio etnográfico?, ¿son concebibles los conocimientos etnográficos más allá de la inscripción textual?

Referencias bibliográficas

Arocha, J. (2008). *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Alcaldía Mayor de Bogotá: Ministerio de Cultura: Museo Nacional de Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Arocha, J. (2010). Etnografía, diversidad cultural y autocalibración. En Centro de Investigación en Política Criminal (ed.). *Estrategias metodológicas en la investigación sociojurídica* (pp. 213-236). Universidad Externado de Colombia.

Bárcenas, K. y Preza, N. (2019). Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo *onlife*. *Virtualis, 10*(18), 134-152. https://www.revistavirtualis.mx/index.php/virtualis/article/view/287

Blanco, M. (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios, 9*(19), 49-74. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632012000200004

Borges, J. L. (1984a). Del rigor en la ciencia. C. V. Frías (ed.). *Jorge Luis Borges. Obras completas 1923-1972* (14 ed., pp. 847-848). Emecé Editores (trabajo original publicado en 1960).

Borges, J. L. (1984b). El Aleph. C. V. Frías (ed.). *Jorge Luis Borges. Obras completas 1923-1972* (14 ed., pp. 617-628). Emecé Editores (trabajo original publicado en 1949).

Borges, J. L. (1984c). Funes el memorioso. C. V. Frías (ed.). *Jorge Luis Borges. Obras completas 1923-1972* (14 ed., pp. 485-490). Emecé Editores (trabajo original publicado en 1944).

Ellis, C., Adams, T. y Bochner, A. (2015). Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio,* (14), 249-273. https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11626

Geertz, C. (2003). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. *La interpretación de las culturas* (pp. 19-40). Gedisa.

Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.

Gutiérrez, A. P. (2016). Etnografía móvil: una posibilidad metodológica para el análisis de las identidades de género en *Facebook*. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México, 2* (4), 26-45. https://doi.org/10.24201/eg.v2i4.50

Hammersley, M. y Atkinson. P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós.

Hine, C. (2004). *Etnografía virtual*. UOC.

Leach, E. (1976). *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*. Anagrama.

Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes trópicos*. Paidós.

Malinowski, B. (1986). *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Planeta-Agostini.

Martínez, A. (2015). Una reflexión autoetnográfica sobre la práctica de las artes marciales en contacto: ser una (uno) entre todos ellos. *Astrolabio,* (14), 290-312. https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11628

Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología, 43,* 197-229. https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015277007.pdf

Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Robichaux, D. (2014). La centralidad del trabajo de campo en la formación de los antropólogos: reflexiones a partir de la experiencia. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. En torno a la formación de antropólogos: desafíos y debates*, 37-48. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

Stocking, G. (1999). La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski. En H. Velasco Maillo, F. J. García Castaño y Á. Díaz de Rada (eds.). *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar* (pp. 43-93). Trotta.

Vasco, L. G. (22-24 de noviembre, 2012). *Lucha indígena en el Cauca y mapas parlantes* [ponencia]. Foro Internacional "El mapeo participativo y los derechos territoriales de los pueblos indígenas". Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia. http://www.luguiva.net/%5C/admin/pdfs/LUCHA%20INDIGENA%20EN%20EL%20CAUCA%20Y%20MAPAS%20PARLANTES.pdf

Vasco, L. G. (21 de septiembre de 2018). *Cosas-conceptos, mapas parlantes e investigación solidaria* [charla]. "III Encuentro de Antropología Visual de América Amazónica", Universidad Federal de Pará, Belém, Brasil. http://luguiva.net/admin/pdfs/Cosas-conceptos,%20mapas%20parlantes%20e%20investigacion%20solidaria.pdf

Vásquez, F. (2000). Escribir: un acto de reconocimiento. *Oficio de maestro* (pp. 117-120). Pontificia Universidad Javeriana.

Vásquez, F. (24 de junio, 2019). La escritura de diarios. Fernando Vásquez Rodríguez. *Escribir y pensar*. https://fernandovasquezrodriguez.com/2019/06/24/la-escritura-de-diarios/

Velasco, H. y Díaz de Rada, Á. (2006). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Trotta.

Vélez, I., Rátiva, S. y Varela, D. (2012). Cartografía social como metodología participativa y colaborativa de investigación en el territorio afrodescendiente de la cuenca alta del río Cauca. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía, 21 (2),* 59-73. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=281823592005

Wang, T. (2 de agosto, 2012). Writing Live Fieldnotes: Towards a More Open Ethnography. *Etnography Matters*. http://ethnographymatters.net/blog/2012/08/02/writing-live-fieldnotes-towards-a-more-open-ethnography/

Zirión, A. (2015). Miradas cómplices: cine etnográfico, estrategias colaborativas y antropología visual aplicada. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades 36*(78), 45-70. https://www.redalyc.org/pdf/393/39348247003.pdf

OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y REFLEXIVIDAD: UNA GUÍA PRÁCTICA PARA EL TRABAJO DE CAMPO

Giordano Julián Cervera Leonetti
CEA-FCPYS

Introducción

La Observación Participante (OP) es la técnica de investigación distintiva de la antropología, ampliamente considerada como un componente esencial del método etnográfico, el cual aspira a la descripción holística de las culturas y al análisis de patrones de interacción social (Hammersley y Atkinson, 2009). Algunos conciben la OP como la observación crítica y reflexiva de procesos sociales (Sánchez Serrano, 2001), entendiendo por "reflexividad" un criterio de validación de datos cualitativos basado en la autoconsciencia del investigador/a sobre sus propios bagajes personales –morales, teóricos, políticos, etcétera– y sobre los efectos de su relación con los sujetos/as de estudio en el trabajo de campo (Apud Peláez, 2013; Guber, 2011, pp. 45-46). Tim Ingold (2017) se refiere a la OP como "vivir con otros prestando atención" (p. 152) y la considera una necesidad formativa para cualquier antropólogo/a, aludiendo al papel iniciático que suele conferirse al trabajo de campo como "rito de paso" para etnógrafos/as en ciernes. Estas propuestas se complementan entre sí, ayudan a caracterizar la OP en términos generales y la distinguen de otras técnicas de investigación social, pero la definición más acorde con un afán crítico y reflexivo será la que cada lector/a precise tras explorar las siguientes páginas o, mejor aún, tras iniciarse en el encuentro directo con la otredad antropológica.

No todo trabajo de campo implica realizar OP, pero esta técnica siempre supone realizar trabajo de campo. Pese a llamarse "observación" y apellidarse "participante", no se circunscribe a ninguno de estos dos componentes, pues uno recurre a

todos sus sentidos y a la empatía –y no sólo a la vista[1]–, además de que es posible observar sin participar; por ejemplo, cuando se intenta pasar desapercibido. No obstante, al realizar OP, lo normal es que el investigador/a conviva durante un periodo prolongado, que puede extenderse meses o años, con las y los sujetos que conforman su grupo de interés, entablando relaciones personales con ellos/as. A partir de dicha interacción produce datos, principalmente cualitativos, sobre las formas de vida y organización y los sistemas simbólicos de la colectividad estudiada. Esta información de primera mano se asienta por escrito en fichas o en un diario de campo[2] redactados *in situ*. Las observaciones y testimonios de los interlocutores/as[3] se registran, almacenan e interpretan hasta poder elaborar modelos abstractos de procesos, sistemas o subsistemas sociales, ya sean normas, instituciones, estructuras mentales, clases sociales, sistemas de parentesco, jerarquías políticas, redes de actores y actantes, etcétera.

La OP permite al investigador/a describir ciertos aspectos de la otredad desde su propia experiencia y en sus propias palabras, en lugar de recurrir únicamente a testimonios indirectos. Muchos ámbitos de lo social –como la cotidianidad, la ritualidad y las interacciones y prácticas espontáneas– sólo son accesibles mediante la OP, lo que la vuelve indispensable para responder ciertas preguntas de investigación.[4] Aprender una técnica nativa –productiva, artística, de navegación, de caza o de otra índole– puede ser crucial para comprender su grado de dificultad, su complejidad, los riesgos que implica, las emociones que produce, etcétera. Por ejemplo, después de trabajar de sol a sol en una milpa, exhausto, adolorido e insolado, es más fácil comprender el disgusto de un campesino ante los bajos precios del maíz en el mercado.

Pero ¿cómo son los pormenores prácticos de esa observación atenta, crítica y reflexiva? ¿Cómo se pasa de la pregunta de investigación a la obtención de datos y a la creación de modelos sociales? ¿Qué trampas puede haber en el proceso y cómo sortearlas?

El siguiente apartado se ocupa, en primer lugar, de identificar las características generales de los procesos de investigación etnográfica que incluyen a la OP como una de sus principales técnicas. Se describen las posibles lógicas

[1] Ver los capítulos de Muñoz y Sabido Ramos en este libro.

[2] Ver el capítulo de Castillo en este libro.

[3] Las interacciones interpersonales en el marco de una investigación etnográfica no suelen ser unidireccionales, sino dialógicas. Por lo tanto, considero más adecuado referirme a las y los participantes de la investigación como "interlocutores/as", en vez de informantes.

[4] Sobre cómo formular preguntas y objetivos de investigación en antropología, véase Lerma Rodríguez (2015).

de muestreo y elección de ámbitos de observación-participación, además de los insumos escritos resultantes, como el diario de campo, las fichas de observación y la bitácora de preguntas de investigación auxiliares. En segundo lugar, se muestran algunos problemas y "trampas", relativos a la validación de datos y modelos, que deben ser tomados en cuenta en casi cualquier investigación etnográfica. A cada uno de estos retos corresponden posibles soluciones, que implican la autocrítica reflexiva constante y la búsqueda de datos complementarios mediante la ampliación de los ámbitos de observación o la aplicación de otras técnicas cualitativas y cuantitativas. Al explayarse sobre estrategias individuales para la validación de datos y modelos, el texto no repara en procedimientos intersubjetivos igualmente pertinentes, como aumentar el número de observadores, aplicar metodologías colaborativas o evaluar los trabajos por comité de pares.

Algunos de los siguientes ejemplos aluden a una investigación etnográfica individual, aún en curso a la fecha de redacción de estas líneas. Dicho trabajo pretende indagar en las lógicas políticas y las innovaciones administrativas de San Felipe de los Herreros, Michoacán, una comunidad p'urhépecha que recientemente conquistó la autonomía para ejercer de forma directa la porción del presupuesto municipal que le corresponde en proporción a su población. Gracias a la recomendación del Colectivo Emancipaciones –grupo de juristas-antropólogos/as que ha asesorado legalmente a las comunidades en pie de lucha por la libre determinación– y con el visto bueno del Consejo Comunal de San Felipe, me ha sido posible aplicar la técnica de OP a profundidad. He tenido la oportunidad de asistir a las juntas deliberativas de las autoridades autónomas y de acompañar a los consejeros/as en todo tipo de actividades dentro y fuera de la comunidad, además de participar en los ámbitos no estrictamente políticos de la vida del pueblo, como las fiestas religiosas y el trabajo de la tierra. La necesidad de resolver problemas prácticos de obtención y validación de datos específicos en el marco de dicha investigación me ha permitido elaborar un esquema metodológico de aplicación general: los ejemplos dan cuenta de ciertos *tipos* de retos recurrentes en la etnografía y de posibles soluciones que servirá tomar en cuenta al realizar OP en cualquier trabajo de campo.

Si la antropología se planta con un pie en las humanidades y con otro en las ciencias sociales, este capítulo pretende apoyar más peso en el lado científico, admitiendo la posibilidad y la conveniencia de *validar* hallazgos etnográficos *replicables*.[5] Sin embargo, lejos de ocultar, negar o desdeñar la subjetividad del

[5] La justificación epistemológica de estas nociones y su pertinencia para la antropología social merecería un capítulo aparte, como los que ya han escrito Harris (1994, pp. 44-61) y Bernard (2006, pp. 1-27).

investigador/a –ni mucho menos la de los sujetos/as de estudio–, las estrategias de investigación aquí expuestas presuponen un ejercicio de autoindagación constante, útil incluso para quienes rechazan por completo la noción de objetividad científica: sin importar la inclinación teórico-epistemológica, un mayor autoconocimiento beneficiará a cualquier investigador/a, ya sea con la intención de mitigar sus propios sesgos o con el fin de integrarlos plenamente en la producción de "conocimientos situados" (Reiss y Sprenger, 2020).

Pormenores de la observación participante

Al tratarse de una técnica principalmente[6] cualitativa, la lógica de muestreo de la OP no se basa en el azar para la búsqueda de la representatividad estadística, sino que deja "abierta la posibilidad de añadir casos o informantes de acuerdo con los requerimientos de información y según los nuevos objetivos que surgen durante el proceso de observación" (Sánchez Serrano, 2001, p. 100). Dicho proceso "empieza con interrogantes generales y sin la definición del número de escenarios ni de personas", pero se pretende obtener información "de aquellos contextos e informantes que disponen de una riqueza de datos y de contenidos de significado" (p. 110). Uno inicia el trabajo de campo con ciertas nociones sobre el contexto que estudiará y con ciertas interrogantes o problemas de investigación, pero conforme se avanza en la obtención de datos, uno no sólo incrementa su conocimiento, sino que cobra consciencia de todo lo que desconoce. En otras palabras, la OP transforma y aumenta lo que uno sabe, pero también *lo que uno sabe que no sabe*. Esa segunda categoría de hechos, dependiendo de su relevancia para la pregunta de investigación, exige dirigirse hacia interlocutores/as o ámbitos de observación que no se tenían contemplados en un inicio, además de que puede implicar la necesidad de aplicar otras técnicas de investigación complementarias. En este tipo de investigación cualitativa, las decisiones de diseño o de "construcción del objeto de estudio" y el análisis de los datos no se suceden en un orden fijo, "sino que se yuxtaponen y dialogan" (Apud Peláez, 2013, p. 227).

En la práctica, uno participa en algún ámbito de la vida social, observa, conversa, toma notas y fotografías y, normalmente al final del día, se toma el

[6] La OP no es *exclusivamente* cualitativa, pues permite, por ejemplo, cuantificar la duración de ciertas actividades, cronometrando la cantidad de horas que los sujetos/as pasan trabajando, viendo la televisión, etcétera. Medir la recurrencia de ciertos comportamientos, como las muestras de afecto físico entre distintos grupos, también puede aportar datos útiles. Para ejemplos de este tipo de observación "etológica", véase Bernard (2006, pp. 413-450).

tiempo suficiente –minutos u horas– para asentar las anotaciones rápidas de la libreta en una o más fichas de observación –de preferencia en una computadora–, pasando en limpio, detallando y comentando el material recabado (ver Imagen 1). Las fichas deben incluir la fecha de su elaboración, una breve nota sobre el contexto de obtención de los datos y, donde aplique, comentarios indicativos de posibles sesgos, ambigüedades o limitaciones en la información (algo que se detallará más adelante); las fichas también deben codificarse por temas, lugares, interlocutores/as u otros criterios que faciliten su posterior búsqueda y procesamiento mediante el uso de *software* especializado. La extensión y el formato de las fichas pueden variar y deben decidirse en función del *software*, por lo que se recomienda desarrollar habilidades básicas de manejo del programa computacional elegido antes de iniciar el trabajo de campo.[7]

IMAGEN 1
Ejemplo de ficha de observación (fragmento)

Ficha núm.: 19
Fecha: 12 [enero 2020]
Lugar: Casa de las hermanas de [Consejero Ubaldo] y sus tres hectáreas de maíz a las afueras de SF, colindantes con las tierras en disputa con Nurío.
Informantes: [Tía Lucy]
Códigos: [Histlocal] [Culturapurép] [Rolesgénero] [Ecología] [Economíalocal] [Parentesco] [Particippolít] [Moral] [Municipio] [Estructurmunicip] [Asamblea] [Emociones] [Nurío] [Cambiosycont] [Conflictoagrario] [Solidaridad]
Contexto: El [Consejero Ubaldo] me pidió, cuando llegué a mi segunda estancia de trabajo de campo, que acompañara a sus hermanas a cosechar la milpa, ya que ésta sería una buena forma de ser recíproco [mis palabras]. Hizo énfasis en que los bienes de la mujer se heredan a las hijas y los del hombre, a los hijos.

Me levanté a las 7:45 y desayuné con ellas frijoles con nopales, tortillas y queso. Café de olla. Fuimos alrededor de seis hombres. Algunos amigos, conocidos, parientes. Se les paga algo así como 250 pesos por día de trabajo. Al menos uno de ellos está estudiando para ser ingeniero mecánico. Todos bromeaban sobre lo pesado que iba a ser para mí.

Cruzamos una barranca que, cuando abunda el agua, se llena por completo con un río de cinco metros de profundidad. Había un árbol lleno de basura, hasta en la copa, por cómo el agua la arrastra.

Nuestro equipo de trabajo: chundes (canastas grandes llevadas a cuestas donde se arrojan las mazorcas conforme uno las va pelando), treinta costales (de los cuales se llenaron 22 y medio) y piscadores [ver fotos], tipo pequeños cuchillos para abrir la mazorca y sacar la parte con granos, quitando la hoja. Llevaron algo de fruta y agua, pero la comida se hizo de regreso en la casa. La tradición es llevar churipo [corroborar], un tipo de caldo de res que se come allí mismo, para luego continuar el trabajo. Estuvimos trabajando de 9:30 a 2:30 pm, más o menos, primero en el frío y la niebla y luego bajo un sol intenso. Usamos sombreros y paliacates.

La milpa, desde que falleció el papá de Ubaldo y sus hermanas, ha estado descuidada. Don Ignacio se ocupaba de tenerla bien limpia para evitar que los zacates compitieran con el maíz. Le encantaba trabajar; antes, iba a cosechar a Paracho y prefería que le pagaran con un chunde lleno de maíz por jornada, mismo que traía a cuestas hasta San Felipe. También solía sembrar frijol junto con el maíz, pero resulta demasiado laborioso para las hijas ahora. Él iba a diario a trabajar.

Fuente: Elaboración propia.

[7] Para más información sobre el uso de códigos, véase Bernard (2006, pp. 387- 412) y Mateo en este libro.

Para evitar un volumen de datos excesivo al elaborar fichas, es admisible discriminar aquellos que no tengan relevancia para la investigación. Algunos interlocutores/as, por ejemplo, disfrutan relatando viejas anécdotas de su vida personal que, en muchos casos, pueden no tener relación con su actual papel en la sociedad ni con el tema de interés. En ocasiones uno realiza OP en entornos donde cientos de cosas suceden al mismo tiempo, como una feria o un partido de futbol, y necesariamente habrá que elegir de entre los infinitos datos potenciales que podrían obtenerse de esa clase de eventos. Sin embargo, ante la duda, es preferible apuntar de más que de menos.

También es recomendable registrar las opiniones, emociones, impresiones autobiográficas e inclusive los sueños en un diario de campo privado, con el fin de traer a la superficie ciertos aspectos de la psicología personal que, de pasar desapercibidos, podrían sesgar inconscientemente el proceso etnográfico (Arocha Rodríguez, 2011). Otro propósito del diario es registrar cada día las decisiones de investigación que se toman en las distintas fases del trabajo de campo (ver Diagrama 1), de tal suerte que pueda reconstruirse la "crónica metodológica" en el informe etnográfico. Detallar de manera transparente la experiencia autobiográfica del proceso de investigación dotará de mayor credibilidad al producto final, pues los lectores/as tendrán claridad sobre los alcances de los hallazgos e interpretaciones.

La bitácora de preguntas auxiliares es tan importante como las fichas; mientras las segundas registran lo que el etnógrafo/a sabe hasta cierto momento de la investigación, la primera indica los datos que *no* tiene, pero que sabe que *debería* tener. La bitácora se alimenta de preguntas que van surgiendo durante la interacción con los sujetos/as de estudio, conforme uno asienta los datos en las fichas o a partir de lecturas de estudios previos.[8]

Por ejemplo, al estudiar la vida productiva de una comunidad rural, uno podría registrar, el primer día de trabajo de campo, algunos datos sobre la manera de trabajar la tierra: las épocas de siembra y de cosecha, la rotación de los cultivos, las herramientas utilizadas, la división del trabajo con base en la edad y el género, etcétera. Al redactar sus fichas, el etnógrafo/a se alegra de tener una noción general sobre el *cómo* y el *qué* de la agricultura local, pero se percata de no tener idea del *porqué*: ¿por qué la coa y no bueyes ni tractores? ¿Por qué una cosecha al año y no dos, como el pueblo vecino? ¿Por qué frijol y maíz en lugar de trigo? ¿Por qué no todos/as realizan el mismo trabajo? Consi-

[8] Sobre cómo realizar la revisión bibliográfica, véase Mateo en este libro.

derándolas relevantes para sus intereses de investigación, el etnógrafo/a apunta estas incógnitas en su bitácora y enseguida piensa cómo contestarlas, a qué interlocutores/as acudir, a quiénes entrevistar y qué preguntarles, con quiénes participar y en qué actividades, qué otros estudios previos leer, cómo, cuándo y dónde diseñar y aplicar un censo o una encuesta, etcétera. Acto seguido anota en su calendario fechas tentativas para realizar todo lo que se planteó. Conforme vaya respondiendo a las preguntas auxiliares, crecerá su volumen de datos, pero también se irá transformando su lista de incógnitas, aumentando, decreciendo o editándose y afinándose. Quizá, ante hechos inesperados, también su pregunta de investigación general necesite replantearse parcial o totalmente. Y así hasta que llegue la hora de redactar el informe final.

¿Cuándo dar por terminada la recopilación de datos en este tipo de investigación cualitativa? La presuposición de que existan sistemas sociales implica, por lo menos en principio, la posibilidad de *modelarlos* en su totalidad: aunque la sociedad real "allá afuera" sea un flujo interminable de información infinita, la lente etnográfica permite simplificarla conceptualmente y abstraer un número finito de componentes y de relaciones entre éstos. Uno podría concluir el trabajo de campo tras haber identificado todas las partes del sistema y todos los vínculos importantes entre éstas. Por ejemplo, si a un etnógrafo/a sólo le interesa catalogar la terminología del parentesco en un dialecto de alguna lengua –ejemplo válido de "subsistema social"–, no habría duda de que terminó una vez que haya recopilado todo el vocabulario para nombrar a todos los parientes de Ego, incluyendo variaciones y discrepancias. El estudio de casi cualquier otro (sub)sistema social no podrá darse por concluido con tanta claridad y el criterio variará dependiendo del caso, uno de muchos problemas que exigen un ejercicio de reflexión crítica e independiente por parte del investigador/a (ver Tabla 1).

Decisiones, problemas y soluciones durante el trabajo de campo

Como muestran los párrafos anteriores, cada trabajo de campo es distinto y, a diferencia de los diseños de investigación por experimento, donde cada paso del proceso puede replicarse con exactitud, al realizar OP no existen secuencias preestablecidas que garanticen la consecución de los objetivos. En el campo, uno constantemente evalúa sus propios progresos para tomar decisiones que afectarán el resultado final, lo que exige preguntarse: si el proceso etnográfico

es en gran medida impredecible –parecido a la investigación detectivesca– y si debe adaptarse a situaciones únicas e irrepetibles, ¿cómo saber que se están tomando las decisiones correctas?

La clave está en identificar el *tipo* de decisión a la que uno se enfrenta en función del avance del proceso etnográfico, los "errores" o problemas recurrentes en las diferentes fases de la investigación y las posibles soluciones que ofrece el repertorio de técnicas de investigación social. Si bien cada decisión particular será distinta, propongo englobar las reflexiones de autoevaluación y las elecciones de investigación en cuatro categorías,[9] que corresponden a las fases del trabajo de campo:

1. La elección de técnicas y ámbitos para su aplicación durante el trabajo de campo: en qué actividades participar, qué sucesos observar, a quiénes entrevistar, qué variables cuantificar, etcétera.
2. La producción de datos: qué información registrar, cómo describir lo observado, cómo organizar y catalogar fichas y apuntes, cómo estimar la correspondencia de los datos con los hechos, etcétera.
3. La interpretación preliminar de los datos obtenidos al ponderar lo que éstos permiten saber acerca del sistema o los subsistemas sociales estudiados: hasta qué punto generalizar inductivamente a partir de ciertos datos, cómo tomar en cuenta aparentes anomalías, cómo identificar patrones en los datos, etcétera.
4. La valoración de las implicaciones de los datos e interpretaciones en cuanto al rumbo que seguirá la indagación: cuándo y cómo reformular la pregunta de investigación ante hallazgos preliminares, cuándo desechar presupuestos teóricos, qué tipos de datos seguir buscando.

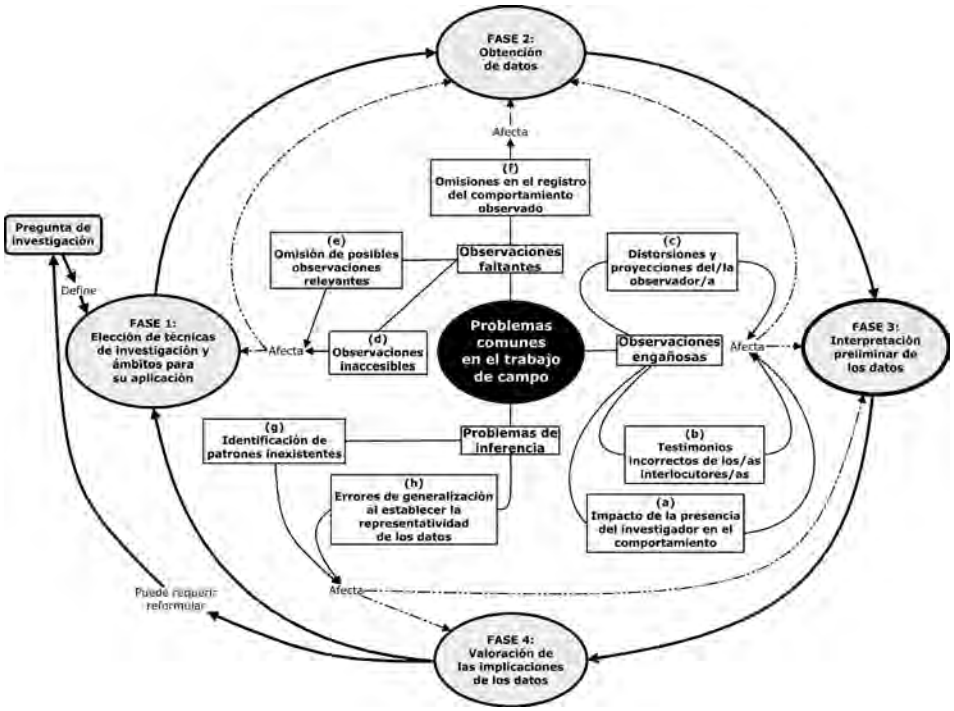
Este último punto cierra el círculo y remite a la primera categoría de decisiones: se trata de un proceso cíclico en el que datos, interpretaciones, preguntas y teoría se confrontan entre sí constantemente. La duración de cada fase puede variar significativamente en función de las circunstancias y los recursos disponibles. La tercera fase podría requerir un "corte de caja" y una retirada

[9] No se incluye una quinta categoría –igualmente importante– de decisiones éticas y relacionadas con el establecimiento del *rapport* y el diálogo intercultural entre los/las participantes de la investigación. El desarrollo de las problemáticas éticas y políticas en torno a la observación participante y la escritura etnográfica desbordaría el alcance de este capítulo, que se centra en las practicidades de la obtención y validación de datos.

temporal del campo –si fuera necesario analizar un gran volumen de datos, por ejemplo–, pero también podría ser cuestión de horas o minutos.

Así como uno toma los mismos *tipos* de decisiones en estas cuatro fases de cualquier investigación de campo, es normal enfrentarse a los mismos *tipos* de retos y trampas. A continuación ofrezco algunos ejemplos de problemas –con sus respectivas soluciones– que es necesario considerar en todo momento del proceso etnográfico. Dicha exposición permitirá elaborar, a manera de síntesis en el apartado final, una lista general de preguntas reflexivas que servirá tener en mente durante cada una de las cuatro fases del trabajo de campo.

Imagen 1
Fases y problemas comunes en el trabajo de campo



Fuente: Elaboración propia con base en reflexiones de Zahle (2013), Cortés (2008) y Bernard (2006).

El Diagrama 1 retoma de Julie Zahle (2013) las categorías de "observaciones engañosas", "observaciones faltantes" y sus respectivas subdivisiones. Esta autora sintetiza los debates metodológicos que ocupaban a la academia antropológica a mediados del siglo pasado, sobre todo en torno a dos grandes problemas que suponía la técnica de OP (y que no habían sido tomados en cuenta en los albores de la "revolución metodológica" desatada por Malinowski con su clásico *Los argonautas del Pacífico Occidental*): por un lado, las observaciones engañosas, cuando los datos no corresponden a los hechos; por otro, las faltantes, cuando el etnógrafo/a omite registrar ámbitos sociales o eventos que habrían sido relevantes.

Observaciones engañosas

La primera categoría, las observaciones engañosas, se subdivide en tres tipos de problemas que podrían llevar al registro de datos erróneos: *(a)* el impacto de la presencia del observador/a en el comportamiento de los sujetos/as de estudio; *(b)* los testimonios incorrectos de éstos/as –deliberados o no–; *(c)* la distorsión de la situación por parte del propio observador/a, quien podría proyectar, por ejemplo, sus juicios de valor en los sujetos/as de estudio. Inversamente, como advierte Sánchez Serrano (2001, p. 101), "convertirse en nativo" o involucrarse demasiado personalmente con el grupo estudiado implica el riesgo de perder la mirada crítica e interiorizar la visión del mundo del otro hasta no poder pensar fuera de ella. Estar conscientes de este problema es especialmente crucial cuando el grupo con el que se trabaja se encuentra en relaciones de conflicto o antagonismo con otras colectividades.

Con base en mi experiencia de trabajo de campo en San Felipe de los Herreros, presentaré dos ejemplos sobre la importancia de considerar posibles observaciones engañosas, que pueden afectar las fases 2 y 3 del trabajo de campo, mencionadas arriba.

En primer lugar, al tratarse de un estudio en la línea de investigación de la antropología política, fue necesario reparar en mis propias inclinaciones políticas al momento de evaluar las relaciones de la comunidad estudiada con el Estado. Mi afinidad a ciertas ideas radicales podría sesgar mis impresiones sobre cómo los y las p'urhépechas perciben al Estado, pues quizá mi valoración de éste sea más pesimista y suspicaz que la de ellos/as. Parte de la solución consiste en reconocer esa posible fuente de distorsiones y en tratar de formular, durante

mis charlas casuales y entrevistas, preguntas abiertas que no acoten *a priori* las respuestas de los participantes a confirmar mis propias opiniones, precaución que he debido extender a la interpretación de fichas y transcripciones.

En segundo lugar, he tenido que ser cuidadoso al estudiar las relaciones de mi comunidad de interés con Nurío –el pueblo vecino–, pues sus vidas políticas se ligan estrechamente al conflicto agrario que los ha enemistado desde hace siglos. Es de esperarse que la percepción mutua de ambas comunidades pase a través de un filtro subjetivo de intereses y emociones, que podría distorsionar la historia y ocultar ciertos hechos. Debido a la imposibilidad de acceder presencialmente a la comunidad vecina por cuestiones prácticas y de seguridad, he recurrido a estudios previos y etnografías con el fin de balancear lo más posible mi propio recuento del conflicto agrario en relación con la política comunal.

Observaciones faltantes

Esta segunda categoría señalada por Zahle (2013) (ver Diagrama 1) se subdivide en tres posibles causas de omisión de observaciones,[10] que afectan directamente a la fase 2 del trabajo de campo y también a la 1 en los casos *d* y *e*: *(d)* que las observaciones sean inaccesibles al etnógrafo/a –por ejemplo, por su género o su condición de foráneo/a–; *(e)* que el investigador/a de campo no busque observaciones que podrían ser relevantes –quizá por infravalorar las perspectivas de ciertos sectores sociales con base en prejuicios, prefiriendo las de los ancianos sabios, los expertos, los hombres, las mujeres, etcétera–, y *(f)* no ver y no registrar datos importantes, pese a haber estado presentes en el lugar y momento correctos. Está claro que los tipos *e* y *f* requieren ser evitados lo más posible, mediante acciones que aseguren la recogida de datos, ya sea buscando más escenarios de observación y acudiendo a una mayor variedad de interlocutores/as o aguzando los sentidos y la memoria para capturar la mayor información posible al realizar OP. El tipo *d*, por el contrario, puede aprovecharse como fuente de datos, en la medida en que uno entienda por qué resulta imposible acceder a ciertos espacios. Así como lo señalé al principio de este apartado, la necesidad de considerar "lo que sé que no sé, pero que debería saber", aquí se subraya la importancia de aquellos datos que, desde el punto de vista nativo, uno *no debería* saber. ¿Qué secretos guardan los sujetos/as de estudio y por

[10] Podría añadirse una cuarta: el desconocimiento de la lengua nativa.

qué? ¿Quiénes pueden acceder a ciertos ámbitos espaciales, rituales, políticos, productivos, domésticos o de otra índole y quiénes no? ¿Qué permite inferir todo lo anterior sobre las normas, pautas y principios que ordenan al grupo social en cuestión?

Problemas de inferencia

A los problemas señalados por Zahle se suman otros dos: *(g)* la identificación de patrones falsos, ya sea por una mala interpretación de los datos o por recurrir a información prematura e insuficiente, y *(h)* la dificultad para establecer la representatividad de las observaciones cualitativas, ya que la OP y el método etnográfico en general, al basarse en muestreos intencionales y no aleatorios, no disponen de formas generales para evaluar los errores de inferencia (Cortés, 2008, p. 52). Estos dos problemas afectan directamente las fases 3 y 4 del trabajo de campo.

Soluciones mediante el uso de técnicas cualitativas

Durante las estancias de investigación *in situ*, es normal enfrentarse a todos o varios de estos problemas simultáneamente, por lo que sirve prevenirse mediante una serie de estrategias generales, que cada etnógrafo/a tendrá que adaptar al caso de estudio en cuestión. A continuación ofreceré algunas posibles soluciones que involucran técnicas cualitativas, para después proponer la incorporación de técnicas cuantitativas al trabajo de campo etnográfico.

Cuidar el lenguaje escrito al registrar las observaciones en las fichas es indispensable para evitar distorsiones (Sánchez Serrano, 2001, pp. 112-113). El etnógrafo/a debe describir únicamente los hechos que puedan constarle e indicar cuando se trate de observaciones posiblemente incompletas o dudosas; por ejemplo, si no se está seguro sobre las intenciones de un sujeto al realizar una acción, debe especificarse con palabras como "aparentemente" o "probablemente", subrayando esas líneas o añadiendo un código para marcarlas como poco confiables (en mi caso, el código [corroborar] –ver Imagen 1–). El mismo criterio aplica para formular preguntas de investigación generales o auxiliares: sería un error apuntar "¿Por qué es tan autoritario el presidente municipal?" o "¿Por qué las anfitrionas son tan amables?", pues ambas oraciones contienen

juicios implícitos. Sería más provechoso registrar *comportamientos concretos* del presidente municipal, las anfitrionas o el actor social de que se trate y averiguar qué percepción se tiene de éstos en su contexto. Quizás uno se sorprenda al descubrir que el "autoritarismo" o la "amabilidad" son considerados de maneras muy diferentes y tal vez contrarias a la perspectiva moral del investigador/a. Sin embargo, como se mencionó arriba, también es de suma importancia apuntar toda clase de impresiones subjetivas en un diario de campo aparte o en espacios bien demarcados dentro de las propias fichas: este hábito ayuda al etnógrafo/a a distinguir sus propios juicios y a evitar que se mezclen con los datos.

Después del registro de los datos en fichas, uno debe evaluar su progreso en términos de lo que sabe y de aquello que desconoce sobre el tema de investigación o el sistema social bajo estudio. Es importante valorar no sólo la necesidad de conseguir datos nuevos, sino también la de corroborar y desambiguar las observaciones que, en las fichas, fueron marcadas como dudosas. A menos que se esté seguro de su irrelevancia o se deba priorizar la obtención de ciertos datos por limitaciones logísticas, es muy recomendable aclarar toda clase de dudas y seguir tantas "pistas" como se encuentren, pues cada proceso o sistema social es distinto y puede haber relaciones insospechadas entre grupos, personas y variables abstractas.

En mi experiencia en San Felipe de los Herreros, uno de los principales retos ha sido habituarme al complejo lenguaje de la contaduría y la administración pública. Las primeras sesiones de OP en las juntas semanales del Consejo Comunal me resultaron frustrantes por mi incomprensión de la terminología referente a actas, ejercicios fiscales, ramos y fondos presupuestales, procesos de auditoría, etcétera. En un inicio, las fichas elaboradas a partir de mi escucha de las discusiones entre consejeros contenían, sobre todo, fragmentos disgregados e ideas a medias. Esas anotaciones escasas e inconexas me permitieron, no obstante, elaborar guiones de entrevista para aclarar mis dudas con el contador, la consejera tesorera y un académico experto en gestión municipal, además de consultar ciertas leyes frecuentemente aludidas en las juntas del Consejo, como la *Ley Agraria* y la *Ley Orgánica Municipal del Estado Michoacán de Ocampo*.

Estudiar la autonomía también ha implicado la necesidad de explorar los vínculos entre la estructura política comunal y otros aspectos importantes de la vida del pueblo, como los lazos de parentesco, la memoria histórica, el calendario festivo y el conflicto agrario con Nurío. Mis fichas están llenas de datos que apuntan hacia posibles relaciones entre la administración del presupuesto directo y otros ámbitos no estrictamente políticos, que sería un error

ignorar. Al contrario, lo sensato es considerar esos indicios como "pistas" que permitan plantear preguntas auxiliares: ¿cómo se relacionan las trayectorias políticas de los actuales consejeros con su involucramiento en el conflicto con Nurío?, ¿cómo se transforma, con la autonomía de San Felipe, la arena de negociación entre ambas comunidades y el Estado?, ¿en qué medida la participación en las festividades religiosas facilita la carrera política de un comunero en el sistema de cargos?, ¿hasta qué punto se hereda la vocación política a través de las generaciones?, ¿qué tanto la creación del Consejo Comunal Autónomo estuvo inspirada en formas organizativas pasadas y autoridades tradicionales p'urhépechas, como los/las *k'eris*?, etcétera.

Las preguntas auxiliares anteriores no deben confundirse con las que forman parte de los instrumentos de investigación, como los cuestionarios o guiones de entrevista. Las auxiliares son para el uso personal del investigador/a y ayudan a organizar la subsiguiente búsqueda de fuentes, datos, ámbitos de observación e interlocutores (la fase 1 del trabajo de campo, descrita arriba). En contraste, los cuestionarios y guiones de entrevista deben diseñarse en función de los participantes de la investigación, de tal suerte que las preguntas sean comprensibles, apropiadas y respetuosas desde el punto de vista de los sujetos/as de estudio.[11]

En general, el seguimiento de "pistas" –ya sea para la validación de datos, para dar respuestas a preguntas auxiliares o poner a prueba hipótesis– requiere realizar múltiples observaciones del mismo comportamiento, las cuales deberán ser contrastadas con los testimonios de interlocutores confiables, obtenidos mediante entrevistas o charlas casuales. Asimismo, es necesario corroborar los testimonios mediante observación directa u otras fuentes de datos, valorando los relatos y descripciones de los interlocutores según sus personalidades, filiaciones, intereses, etcétera. De este modo, el etnógrafo/a "no sólo obtendrá mayor detalle […] sino que también podrá establecer qué elementos de una institución o costumbre nativa son fijos o estereotipados y qué partes son susceptibles de variar de ocasión en ocasión" (Royal Anthropological Institute, 1951, p. 37).[12] Bernard (2006) también aconseja al respecto:

1. Si estás entrevistando a personas, busca consistencias e inconsistencias entre informantes conocedores y averigua por qué esos informantes no están de acuerdo sobre cosas importantes.

[11] Ver el capítulo de Mondragón en este libro.

[12] Esta cita textual fue traducida por mí, al igual que todas las de Bernard (2006).

2. Siempre que sea posible, coteja los informes de las personas sobre el comportamiento o las condiciones ambientales con evidencia más objetiva. Si fueras periodista y presentaras una historia basada en los testimonios de los informantes sin verificar los hechos, nunca pasarías del escritorio de tu editor. ¿Por qué no imponer a los antropólogos el estándar al que se enfrentan los periodistas todos los días?
3. Ábrete a la evidencia negativa en lugar de molestarte cuando surja. Cuando te encuentres con un caso que no se ajuste a tu teoría, pregúntate si es el resultado de: (*a*) variación intracultural normal, (*b*) tu falta de conocimiento sobre el rango de comportamiento apropiado, o (*c*) un caso genuinamente inusual (Bernard, 2006, pp. 453-454).

Soluciones mediante el uso de técnicas cuantitativas

Pese a lo mucho que puede avanzarse con las estrategias arriba sugeridas, habrá casos en los que las técnicas cualitativas no basten y se requiera precisar ciertos datos mediante la cuantificación. Ante observaciones y testimonios ambiguos, dudosos o contradictorios, es posible que las técnicas cuantitativas ofrezcan la única manera de responder conclusivamente a la pregunta de investigación.

> Por ejemplo, la investigación cualitativa podría llevarnos a decir que "la mayor parte de la tierra en Popotlán está controlada por una minoría". Más tarde, la investigación cuantitativa podría resultar en que dijéramos "76% de la tierra en Popotlán está controlada por 14% de los habitantes". La primera afirmación no es incorrecta, pero su sentimiento se confirma y se refuerza con la segunda afirmación. Si resultara que "54% de la tierra está controlada por 41% de los habitantes", entonces la primera parte de la afirmación cualitativa seguiría siendo cierta –más del 50% de la tierra es propiedad de menos del 50% de la gente, así que la mayor parte de la tierra está, en efecto, controlada por una minoría–, pero el sentimiento de la aserción cualitativa se debilitaría por las observaciones cuantitativas (Bernard, 2006, p. 25).

Los instrumentos cuantitativos no son inmunes a toda clase de sesgos y parcialidades (Bourdieu, 1973) y su diseño también debe ser crítico, reflexivo y minucioso, pero la mayor replicabilidad[13] de los *insumos* cuantitativos sí supone

[13] Para un estado del arte sobre los debates epistemológicos en torno a la objetividad y la replicabilidad como criterio de validación de datos científicos, véase Reiss y Sprenger (2020).

una ventaja respecto de los cualitativos: una encuesta bien diseñada[14] debería arrojar resultados casi idénticos si se aplica más de una vez, mientras que dos entrevistas o dos sesiones de observación-participación probablemente producirán fichas muy diferentes, aunque se le planteen las mismas preguntas a la misma persona o se observen dos manifestaciones de un mismo fenómeno social. Las técnicas cualitativas y las cuantitativas cumplen funciones diferentes, se complementan entre sí y ninguna es mejor que la otra, pero es menos probable que los *insumos* cuantitativos se vean afectados por factores circunstanciales o bagajes personales del investigador/a –aunque el diseño de *instrumentos* cuantitativos sea igualmente susceptible a sesgos y parcialidades–; en el proceso de observación-descripción cualitativa hay más espacio para proyecciones u omisiones del etnógrafo/a que, por ejemplo, al aplicar un cuestionario de preguntas cerradas y transferir los resultados a una tabla de *Excel*. Análogamente, hay una gran diferencia de precisión entre usar un dedo para estimar que la temperatura de un objeto es "muy caliente" y utilizar un termómetro para medir que ésta es de 50 °C.

De acuerdo con Tiffany Bergin (2018), hay tres razones generales que justifican el empleo de métodos mixtos. En primer lugar, la "triangulación", que permite –como en el ejemplo sobre Popotlán– comparar los resultados cuantitativos con los cualitativos y viceversa (las discordancias que pudieran surgir entre ambos no necesariamente son un problema, siempre y cuando se investigue el porqué de éstas). En segundo lugar, la "iluminación", es decir, la profundización o ampliación de los hallazgos cualitativos con información cuantitativa o viceversa (también un aspecto del ejemplo sobre Popotlán y de los que ofrezco en las siguientes páginas). En tercer lugar, la "diversificación", mediante la cual se abarca una gama más amplia de aspectos o dimensiones del mismo problema; por ejemplo, es posible detectar, mediante la aplicación de una encuesta, ciertos casos excepcionales –quizá los extremos de la curva de distribución normal– que valga la pena estudiar más de cerca mediante métodos cualitativos. La diversificación también puede resolver el problema de la representatividad de los hallazgos cualitativos al ampliar su validez externa mediante la selección de muestras aleatorias. Si la OP permite identificar variables clave en un contexto específico, una encuesta podría facilitar su comparación entre individuos, unidades domésticas o comunidades más allá del sitio de trabajo de campo.

[14] Sobre cómo diseñar instrumentos cuantitativos, véase Cea D'Ancona (1998).

Cualquiera que sea la motivación para el uso de métodos mixtos, la OP puede ser indispensable para el diseño de instrumentos cuantitativos:

> La observación participante te ayuda a formular preguntas sensatas en el idioma nativo. ¿Alguna vez has recibido un cuestionario por correo y te has dicho a ti mismo: "qué serie de preguntas tan tontas"? Si un científico social que es miembro de tu propia cultura puede formular lo que tú consideras preguntas tontas, ¡imagina el riesgo que corres al elaborar un cuestionario en una cultura muy diferente de la tuya! Recuerda: es tan importante hacer preguntas sensatas en una entrevista cara a cara como en un instrumento de encuesta (Bernard, 2006, p. 355).

El uso de métodos mixtos: un ejemplo desde la antropología política

En los siguientes párrafos presentaré algunos datos recabados mediante OP y entrevistas semiestructuradas durante mi trabajo de campo en San Felipe de los Herreros. Después expondré las preguntas que estos hallazgos preliminares suscitan y las técnicas cuantitativas que pretendo emplear para contestarlas, aplicando las estrategias de triangulación e iluminación retomadas de Bergin en el apartado anterior.

Muchas personas directamente involucradas en la gestión comunal autónoma reportan haber aumentado no sólo el número de obras públicas efectuadas al año en San Felipe, sino también su calidad, reduciendo, además, los costos de implementación del programa operativo anual de obras. La explicación de esta diferencia, según los reportes de quienes han encabezado el proyecto autonómico en la comunidad, consiste, por un lado, en haber superado la condición de discriminación por parte del ayuntamiento –de mayoría "mestiza"– y, por otro, en la eliminación de la corrupción, que antes consistía en "inflar" las facturas de los costos de construcción para desviar fondos públicos. En palabras de la arquitecta directora de obras, originaria de San Felipe: "Aquí [desde la autonomía] las obras se están haciendo *realmente con el presupuesto que es, no más*", además de planearse y ejecutarse en diálogo y coordinación con las y los habitantes de los cuatro barrios del pueblo, a través de comités vecinales de obras. Quienes participan en dichos comités reciben, por parte de la arquitecta, una explicación sobre los precios, los materiales y los protocolos de la obra, información que les permite vigilar de primera mano el proceso constructivo.

En ocasiones, el ayuntamiento de Charapan solicita las firmas de los miembros del comité de un día para otro (un requerimiento para la rendición de cuentas ante el Estado, percibido como contrario a la autonomía y criticado por ambas administraciones), y las aparentes prisas del municipio se plantean como justificación de una práctica corrupta: "Es un requisito nada más. Fírmele usted", suelen decirle a la arquitecta. Sin embargo, ella asegura nunca ceder ante las presiones del gobierno municipal, porque "es nuestro proyecto de autonomía. La gente tiene que estar involucrada y tiene que saber todo. Se supone que por eso se luchó, ¿no?, para hacer las cosas diferentes; no para que nosotros también nos volvamos como un ayuntamiento" (comunicación personal, 16 de diciembre, 2019).

A la actitud anterior se suma, dentro del discurso de quienes ocupan un cargo o un puesto en la administración comunal, la convicción de tener a su favor la opinión pública de San Felipe: según afirman, los resultados de la gestión autonómica ya son tangibles y la rendición de cuentas, ante la Asamblea General y el Estado, ha sido impecable.

A estas alturas de la investigación, son muchas las razones para creer en la honestidad de los interlocutores/as en quienes se basa la descripción anterior. A mi parecer, éstos aman genuinamente su comunidad y fueron electos/as por la Asamblea a partir de méritos reales. Además de que ésta les solicita una rendición de cuentas clara y estricta, adicional a la que requiere el gobierno. Pero la rigurosidad metodológica me obliga a asumir la posibilidad de haber realizado, hasta este punto, observaciones engañosas o insuficientes –como advierte Zahle (2013)–, lo que exige precisarlas, validarlas o falsarlas. La autovaloración positiva de mis interlocutores/as podría ser sólo el reflejo de cómo *quieren* ser percibidos/as por el mundo exterior a la comunidad, dejando fuera problemas o aspectos incómodos. No hay ninguna razón específica que me haga sospechar lo anterior, pero éstos son posibles sesgos que siempre deberían tomarse en cuenta.

Entonces, me pregunto: ¿qué tan positiva o negativa es la opinión pública de los habitantes de San Felipe sobre su nueva administración?, ¿cuál es el grado de involucramiento y de conocimiento de la gente respecto de su nuevo autogobierno comunal?, ¿cuál es el grado de participación de la gente en el diseño y ejecución de obras públicas?, ¿qué opinión tienen las personas de sus experiencias de participación en la gestión autonómica?, ¿realmente ha mejorado la aplicación de los recursos públicos para obras de infraestructura desde la consecución de la autonomía?

Estas preguntas auxiliares pueden contestarse mediante la aplicación de una encuesta, basada en una muestra que sea representativa al nivel de los cuatro barrios de San Felipe. Los datos cualitativos recabados en la primera fase del trabajo de campo permiten elaborar preguntas cerradas, por ejemplo, en cuanto a posibles causas de descontento de la gente hacia las administraciones pasadas y la actual: entre los códigos utilizados para procesar digitalmente los datos de las fichas de observación y entrevista, he recurrido a etiquetas específicas para marcar las críticas internas y externas al ayuntamiento y a la actual gestión autonómica. Releyendo los fragmentos seleccionados a partir de dichos códigos, es posible identificar algunas razones recurrentes de descontento que sirvan como opciones cerradas de respuesta: sueldos excesivos, mala coordinación con las autoridades tradicionales preexistentes (como la Jefatura de Tenencia y la Representación de Bienes Comunales), nepotismo, desvío de fondos, decisiones autocráticas, negligencia de los cargos públicos (el diseño del cuestionario implicará "traducir" estas opciones a un lenguaje más claro y accesible para cualquiera). Sin embargo, antes de realizar la encuesta definitiva, habrá que entrevistar con preguntas abiertas a algunos opositores explícitos de la autonomía, para capturar su punto de vista y, posteriormente, medir su grado de popularidad. También será indispensable la aplicación preliminar de unos cuantos cuestionarios para evaluar la pertinencia del instrumento diseñado; por ejemplo, si la mayoría de las personas encuestadas eligiera la opción "otro" como causa de descontento hacia el ayuntamiento, habría que replantearse la relevancia de las opciones de respuesta.

En lo que refiere a evaluar la aplicación de los recursos públicos para obras de infraestructura, la estrategia será dual. Por un lado, sirve realizar comparaciones cuantitativas a partir de la información disponible en el periódico oficial del gobierno de Michoacán, donde los ayuntamientos y –más recientemente– los consejos comunales hacen público el desglose de su uso del presupuesto. Con base en esos datos, es posible comparar el número de obras que se hacían antes y ahora en San Felipe, el porcentaje del presupuesto de Charapan que se destinaba a las submunicipalidades indígenas, el costo promedio de la realización de obras similares (como pavimentaciones, aulas, obras de drenaje), etcétera. Por otro lado, también se desarrollarán criterios cualitativos para la evaluación del ejercicio presupuestal, capturando las maneras en que los propios habitantes de San Felipe conciben y expresan el significado del buen uso de los fondos públicos. Para ello se aplicará, paralelamente a la encuesta, una serie de entrevistas cualitativas semiestructuradas a personas que hayan participado en comités vecinales de obras.

El uso de métodos mixtos para esta investigación no sólo responde a los valores epistémicos y criterios de validación propuestos en este capítulo, sino que también se funda en un compromiso ético ante la comunidad de San Felipe de los Herreros.[15] A mi juicio, la causa autonómica de los pueblos indígenas de México es digna de apoyarse por todos los medios pacíficos que sea posible, incluyendo la investigación social más rigurosa que seamos capaces de producir quienes nos acercamos a estas experiencias de lucha desde la academia. Por las razones desarrolladas a lo largo del texto, un trabajo puramente cualitativo sería menos convincente –por ejemplo, a ojos de ciertos funcionarios públicos– que una etnografía complementada con mediciones que permitan evaluar más objetivamente el desempeño de los consejos comunales; si se constatan los buenos resultados de la administración autónoma, los magistrados, políticos y legisladores que se oponen a ella tendrán menos argumentos para sabotearla. En este caso, apegarse demasiado a las corrientes más subjetivistas de la antropología contemporánea implicaría sacrificar gran parte del modesto potencial de mi investigación para su uso político en beneficio de los pueblos indígenas.

Lista de preguntas reflexivas para orientar el trabajo de campo

La siguiente lista de preguntas ofrece una guía para la autoindagación reflexiva durante el trabajo de campo, con el propósito de cobrar consciencia sobre todo tipo de bagajes personales que podrían condicionar las decisiones de investigación. La tabla sintetiza los cuestionamientos que me han permitido orientar la investigación arriba descrita, pero no se circunscribe a la antropología política ni a ningún contexto social específico, sino que pretende ser una guía general para cualquier trabajo de campo. Por supuesto, la lista no es exhaustiva y la pertinencia de cada pregunta dependerá del contexto donde se aplique esta propuesta, pero su repaso constante ayudará a cubrir algunos de los puntos ciegos más recurrentes en la OP.

La primera fila de la tabla indica las cuatro fases del trabajo de campo. La segunda incluye los distintos problemas que podrían surgir en cada de una éstas, marcados con las mismas letras que en el Diagrama 1 (ver arriba). La tercera fila contiene listas de preguntas para ayudar a prevenir dichos problemas y a discernir críticamente entre distintas soluciones y estrategias de investigación.

[15] Para profundizar en las particularidades de un posicionamiento político y ético en el marco de la etnografía, véase el capítulo de Aragón en este libro.

Al hacerse las siguientes preguntas, respóndase también a un "¿Por qué?" adicional en todos los casos en los que aplique.

Tabla 1
Lista de preguntas reflexivas

Fase 1: Elección de ámbitos para realizar OP o aplicar técnicas de investigación complementarias	Fase 2: Producción de datos a partir de la OP	Fase 3: Interpretación preliminar de los datos	Fase 4: Valoración de las implicaciones de los datos e interpretaciones
Problemas: *(d), (e)*	*Problemas:* *(a), (b), (c), (d), (e), (f)*	*Problemas:* *(a), (b), (c), (g), (h)*	*Problemas:* *(g), (h)*
¿En qué actividades sería necesario participar para responder a la pregunta de investigación? ¿Qué eventos sería mejor observar sin participar en ellos? ¿Cuántas observaciones del mismo tipo de fenómeno social serían necesarias para comprender sus lógicas, sus regularidades y variaciones? ¿A qué ámbitos es imposible acceder, a qué individuos es imposible contactar y por qué razones? ¿Qué me dice lo anterior sobre el ámbito social en cuestión? ¿Con base en qué criterios he elegido mi muestra de informantes o ámbitos de observación? ¿Qué informantes o perspectivas relevantes podría estar dejando fuera de mi muestreo? ¿Qué prenociones teóricas, morales o de otra índole podrían estar sesgando mi elección de ámbitos, técnicas e informantes? ¿Qué otras técnicas de investigación, cualitativas o cuantitativas, serían necesarias para complementar la OP e incluir todos los aspectos relevantes del sistema o proceso social bajo estudio?	¿Qué acciones y actos comunicativos pude observar? ¿Qué características materiales de los espacios y los sujetos pude observar? ¿Cuál es la mejor manera de apuntar las observaciones en distintas fichas? ¿En qué criterio me estoy basando para apuntar o dejar fuera observaciones? ¿Sobre qué observaciones creo tener mayor certeza? ¿Cuál era mi estado mental y emocional y cómo pudo haber afectado las observaciones? ¿De qué manera mis juicios de valor y prenociones teóricas o de otra índole podrían afectar mi registro? ¿Otros observadores, nativos o foráneos, habrían visto lo mismo que yo? ¿Qué tan precisas son mis estimaciones cualitativas respecto de posibles mediciones futuras? ¿Qué aspectos o eventos relevantes pudieron pasarme desapercibidos o salirse de mi comprensión y en qué medida podrían contradecir o recontextualizar mis observaciones? ¿Cómo pude haber afectado la situación con mi presencia o mi conducta?	¿Cuáles son los sentidos, intencionalidades y significados de lo que observé? ¿Qué pautas, normas o regularidades del sistema social puedo abstraer a partir de los datos? ¿Qué patrones inexistentes podría estar identificando? ¿Qué patrones podrían estar pasándome desapercibidos? ¿A qué contexto social se circunscriben los patrones identificados? ¿Qué generalizaciones excesivas podría estar realizando? ¿Qué prenociones morales, teóricas o de otra índole podrían estar sesgando mis conclusiones preliminares? ¿Qué posibles interpretaciones alternativas podría estar dejando fuera prematuramente? ¿De qué procesos sociales más amplios forman parte los sucesos observados? ¿Qué contradicciones he encontrado en los datos y cómo se explican? ¿Cómo se explican las anomalías que podrían contradecir mis interpretaciones? ¿Qué posibles distorsiones u omisiones en los datos podrían estar sesgando mis interpretaciones?	¿En qué medida mis observaciones e interpretaciones me permiten responder a mi pregunta de investigación? ¿En qué medida mis hallazgos implican replantear la pregunta de investigación, desechar ciertas prenociones teóricas o reformularlas? ¿Qué nuevas "pistas" debo seguir a partir de lo que sé hasta el momento? ¿En qué casos, temas o aspectos valdría la pena profundizar y qué técnicas servirían para ello? ¿Qué datos faltantes debería conseguir para poder contestar a mis preguntas y qué técnicas serían necesarias? ¿Qué datos, impresiones e interpretaciones hace falta validar y cuál es la estrategia adecuada para ello? ¿De qué manera podría establecer con mayor certeza la representatividad de los datos e interpretaciones preliminares?

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 1
Lista de preguntas reflexivas
(continuación)

Fase 1: Elección de ámbitos para realizar OP o aplicar técnicas de investigación complementarias	Fase 2: Producción de datos a partir de la OP	Fase 3: Interpretación preliminar de los datos	Fase 4: Valoración de las implicaciones de los datos e interpretaciones
Problemas: *(d), (e)*	*Problemas:* *(a), (b), (c), (d), (e), (f)*	*Problemas:* *(a), (b), (c), (g), (h)*	*Problemas:* *(g), (h)*
	¿Qué tan probable es que los sujetos/as de estudio hayan alterado su conducta o sus testimonios deliberadamente? ¿Qué suceso relevante pudo haber acontecido antes o después de mi presencia en el sitio de observación? ¿Qué dudas relativas a mis datos sería pertinente apuntar en mi bitácora de preguntas auxiliares?	¿Qué dudas relativas al sistema social bajo estudio sería pertinente apuntar en mi bitácora de preguntas auxiliares?	

Fuente: Elaboración propia

Reflexiones finales

La Observación Participante (OP) es una técnica de investigación principalmente cualitativa, indispensable para responder ciertas preguntas de investigación sobre las prácticas cotidianas, los mundos simbólicos y las interacciones espontáneas, entre otros ámbitos de la vida social a los que no puede accederse de otra forma. Debido al tipo de muestreo intencional –no aleatorio– que implica realizar OP, los procesos de diseño de investigación y de interpretación de datos ocurren simultáneamente. Por lo tanto, la OP requiere de un constante esfuerzo autocrítico y reflexivo para orientar la continua elección de interlocutores/as, ámbitos de observación-participación y técnicas cualitativas o cuantitativas complementarias.

El hábito de autoevaluar los avances de la investigación es necesario para evitar tres principales trampas que podrían llevar a conclusiones falaces o demasiado parciales: realizar observaciones insuficientes o engañosas y cometer errores de inferencia a partir de los datos. Las soluciones a estos problemas

variarán dependiendo de las limitaciones que cada contexto imponga a la investigación, así como de los recursos –en sentido amplio– con los que cuente quien realiza OP. Guiado/a por su pregunta de investigación –aunque siempre abierto a reformularla–, el etnógrafo/a puede dar mayor validez a sus hallazgos mediante un vasto repertorio de estrategias, como la repetición o la variación de las observaciones y la triangulación, iluminación o diversificación de los datos e interpretaciones preliminares a través de encuestas u otras técnicas cuantitativas. La ventaja de estas últimas radica en su capacidad de producir mediciones replicables y a menudo más precisas que las estimaciones cualitativas.

Referencias bibliográficas

Apud Peláez, I. E. (2013). Repensar el método etnográfico. Hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al diálogo interdisciplinario. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, 16,* 213-235.

Arocha Rodríguez, J. (2011). *Etnografía, diversidad cultural y autocalibración. En Estrategias metodológicas en la investigación sociojurídica* (primera edición, pp. 213-236). Universidad Externado de Colombia.

Bergin, T. (2018). *An Introduction to Data Analysis: Quantitative, Qualitative and Mixed Methods*. SAGE Publications.

Bernard, H. R. (2006). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* (4th ed). AltaMira Press.

Bourdieu, P. (1973). L'opinion Publique N'existe pas. *Les Temps Modernes, 318,* 1292-1309.

Cea D'Ancona, M. A. (1998). *Metodología cuantitativa: estrategias y técnicas de investigación social*. Editorial Síntesis.

Cortés, F. (2008). Algunos aspectos de la controversia entre la investigación cualitativa y la investigación cuantitativa. En F. Cortés, A. Escobar Latapí y M. González de la Rocha, *Metodo científico y política social: A propósito de las evaluaciones cualitativas de los programas sociales* (1. ed., pp. 27-58). Colegio de México.

Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad* (1. ed.). Siglo XXI Editores.

Hammersley, M., y Atkinson, P. (2009). *Etnografía: Métodos de investigación*. Paidós Ibérica.

Harris, M. (1994). *El materialismo cultural*. Alianza.

Ingold, T. (2017). ¡Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología, 53*(2), 143-159.

Lerma Rodríguez, E. (2015). Cómo hacer y para qué sirve un proyecto de investigación académico. *Ruta Antropológica*, *1*(2), 29-53.

Reiss, J., y Sprenger, J. (2020). Scientific Objectivity. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/scientific-objectivity/

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (RAI). (1951). *Notes and Queries on Anthropology* (6.ª ed.). Routledge y K. Paul.

Sánchez Serrano, R. (2001). La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En M. L. Tarrés (ed.), *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (1. ed., pp. 93-123). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales: El Colegio de México: M. A. Porrúa.

Zahle, J. (2013). Participant Observation and Objectivity in Anthropology. En H. Andersen (ed.), *New Challenges to Philosophy of Science* (pp. 365-376). Springer.

ETNOGRAFÍA DEL ACTO COMUNICATIVO: ENTREVISTA Y NARRACIÓN[1]

Betzabé Márquez Escamilla
DIE-CINVESTAV

Introducción

En la tradición etnográfica que ha vinculado el análisis del uso del lenguaje con el de las prácticas sociales, no resulta novedosa la propuesta de pensar una etnografía de los actos comunicativos. Sin embargo, poco se han explicitado, en su conjunto, los pasos para conceptualizar y diseñar instrumentos que permitan aprehender dichos actos e interpretarlos con base en sus lógicas de enunciación. Un instrumento que puede ser útil para realizar dicha empresa, es la entrevista narrativa, pues en ella las y los actores sociales construyen relatos que dan cuenta de sus imaginarios y representaciones alrededor de una experiencia o suceso. El procedimiento para diseñar, implementar y analizar entrevistas es el objetivo primordial de este capítulo; para ello, utilizo algunos ejemplos de investigaciones en las cuales he participado.

La entrevista ha sido una herramienta fundamental para realizar investigaciones cualitativas y cuantitativas, debido a que supone un ejercicio de comunicación donde se conversa sobre uno o más temas y a partir del cual se puede obtener información. Si pensamos en los cuestionamientos que formulamos y respondemos en la vida cotidiana, podemos ubicar la importancia de esta acción en nuestra vida personal y social. Asimismo, si revisamos con cierto cuidado todo lo que preguntamos y la cantidad de sucesos de los que podemos formular una interrogación, advertiríamos que hacemos preguntas frecuentemente y siempre con un propósito.

[1] Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT-México) por el apoyo para realizar las presentes reflexiones en el marco de mi estancia de investigación posdoctoral.

En el marco de diversos estudios sobre técnicas etnográficas, la entrevista ha sido definida de las siguientes maneras: una estrategia de investigación para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree (Spradley, 1979); una situación cara a cara[2] en la cual una persona obtiene información al interrogar a otra (Guber, 2001); una relación social en la cual se encuentran dos reflexividades –la del etnógrafo/a y la del interlocutor/a– y que, a partir de dicho encuentro, se produce una tercera (Guber, 2004). Todas estas definiciones colocan a la entrevista como una forma específica de interacción entre dos personas que origina conocimiento a partir del diálogo. En una situación específica de interacción como la entrevista, considerar el diálogo entre los puntos de vista expresados por las personas interlocutoras[3] y el investigador/a permite ampliar la noción de una etnografía descriptiva e incluir las voces de las y los diversos actores que participan en el estudio (Tedlock, 1991).

En las siguientes líneas presento una contextualización teórico-metodológica de la relación social generada por la entrevista, la cual se concibe como un tipo de acción social constituido en tanto sistema simbólico. También echo mano de los postulados procedentes del análisis del discurso y de la narratología, en afán de dilucidar niveles analíticos que pueden ser útiles en las interpretaciones de los relatos. Posteriormente, expongo los pasos para llevar a cabo entrevistas: diseño e implementación, conformación del *corpus* y sistematización de los datos, transcripción y análisis del material recopilado.

Entrevistas narrativas: comunicación y acción social

El presente texto parte de la idea de que las interacciones que se establecen entre dos o más personas constituyen un tipo particular de acción social, el cual se condensa en el discurso construido a lo largo del relato y, al mismo tiempo, refleja los valores, juicios, percepciones e imaginarios de las y los actores sociales. Esta perspectiva proviene de una larga tradición en la lingüística y la antropología que apunta a la identificación del papel del lenguaje en la construcción de los hechos sociales, así como a la relevancia de la lengua en la constitución interactiva de la significación social (Blumer, 1969; Garfinkel, 1967; Gumperz y Hymes, 1964; 1972; Hamel, 1980; entre otros). A partir de los

[2] Ver discusiones sobre entrevistas digitales en los textos de Pérez y Faudoa en este libro.

[3] En este capítulo utilizo la expresión interlocutor/a para referirme únicamente al emisor/a del relato que está interactuando con nosotros/as en la situación entrevista.

estudios realizados en el marco del culturalismo estadounidense, se subrayó la importancia de la relación entre lenguaje, cultura y sociedad. Esta triada se asumía como indisociable y, en tanto etnógrafas/os, debíamos entenderla en sus propios términos, pues cada una de las lenguas, culturas y sociedades conformaban un sistema perfecto y completo que debíamos develar (Kroeber, 1963; Sapir, 2004; entre otros). En este mismo marco de pensamiento continuaron las reflexiones y se amplió el debate no sólo en términos de conocer cómo se estructuraba una lengua, sino de incluir aspectos de la experiencia de las y los sujetos para revelar los significados que se generan con el uso de una lengua en diversas situaciones y según el estatus o rol de las y los participantes, incluido el investigador/a (Whorf, 1974; Goodenough, 1975; entre otros).

El estudio de la relación del lenguaje con la cultura y la sociedad continuó generando grandes debates, algunos de los cuales devinieron en la formación de disciplinas como la sociolingüística o la antropología lingüística. Tal como menciona Lastra (1992), los énfasis de dicha relación han sido diversos: algunos se han concentrado en la influencia de la lengua en la sociedad o, por el contrario, en el hecho de que la sociedad influye en la lengua; otros más sostienen que ambas se influyen entre sí de la misma manera y que se tendrían que estudiar simultáneamente; por último, existen autores/as que sostienen que lengua y sociedad están determinadas por un tercer componente: la condición humana (Lastra, 1992, pp. 20-21). En estos derroteros se comenzó a distinguir una gama de objetivos al realizar investigaciones que daban cuenta de las interrelaciones entre la sociedad, la cultura y la lengua. Así, se iniciaron estudios descriptivos sobre lenguas habladas en ciertos contextos (Labov, 1983), al igual que análisis interpretativos con comunidades de personas hablantes. Ambas aproximaciones asumieron al lenguaje como condición y resultado de la interacción social, por lo que se develaron dimensiones del habla que sólo se pueden captar si analizamos qué hace realmente la gente con el lenguaje al relacionar las palabras, los silencios y los gestos con el contexto en el cual se producen los signos (Duranti, 2000, p. 30).

Una propuesta para estudiar la relación entre palabras, silencios y gestos en una situación comunicativa, como la entrevista, puede provenir de los postulados teórico-metodológicos del análisis del discurso y de la narratología. El primero pondera la presencia de niveles de organización discursiva en los cuales se pueden identificar los momentos y características de constitución del discurso, pues ambos elementos muestran las condiciones básicas de la comunicación, la organización formal de la conversación, la constitución de

la interacción verbal, los esquemas de la comunicación,[4] las modalidades de interacción y las relaciones sociales e instituciones que se instauran a partir de eventos comunicativos. Estos niveles son completamente analíticos, al tiempo que se interrelacionan y condicionan de manera recíproca (Hamel, 1980). A su vez, la narratología también busca develar las formas en que se construye el sentido de la narración a partir de la identificación de niveles; es decir, de las formas en que cada enunciado contiene funciones que ocupan un lugar en la acción general de un/a actante, la cual recibe "su sentido último por el hecho de ser narrada, confiada a un discurso que tiene su propio código" (Barthes, 1993, p. 170).

En la entrevista solicitamos a las y los interlocutores que cuenten una historia sobre un tema, una experiencia o un suceso que aconteció en otro momento; y de aceptar la petición, ellas/os comenzarán a organizar verbalmente un conjunto de proposiciones referidas a "una cadena de acontecimientos con relaciones causa-efecto que transcurre en el tiempo y el espacio" (Bordwell y Thompson, 1995, p. 66). Podemos comprender la narración al identificar sus hechos, presentados de manera explícita en el relato, y al vincular los elementos de causalidad, tiempo y espacio que el narrador o narradora construye desde su punto de vista (Ricoeur, 2008). En dicha comprensión también interviene el punto de vista del etnógrafo/a: si bien lo que tenemos ante nosotros/as son los argumentos tal como fueron enunciados, es posible que a partir de éstos se deduzcan otros hechos y podamos dar cuenta del conjunto de la narración, es decir, del discurso.

Con el objetivo de operativizar las consideraciones teóricas y metodológicas del análisis del discurso y de la narratología hasta aquí reseñadas, a continuación presento una propuesta para diseñar, aplicar y analizar entrevistas, la cual privilegia el enfoque comunicativo que constituye las interacciones. Particularmente, considero aquellos elementos que evidencian la importancia del uso del lenguaje, tanto en los discursos de las y los interlocutores como en su tratamiento en el marco de investigaciones con enfoque etnográfico.

[4] Según la propuesta de Hamel (1980), la narración y argumentación se constituyen como esquemas comunicativos propios, pues obedecen a principios de organización con funciones específicas. De la narración destaco aquí que incluye al narrador o narradora como participante de los eventos relatados, lo que posiciona al emisor o emisora de éstos en tanto sujeto activo. De la argumentación, por su parte, destaco su uso particular en un contexto pragmático-social.

Diseño e implementación

El primer elemento a considerar en el diseño es el tipo de entrevista que se debe implementar para conseguir la información que apoyará nuestra investigación. En este sentido, tenemos que preguntarnos con qué objetivos o para qué fines requerimos los testimonios, relatos y puntos de vista de nuestros interlocutores/as. El segundo elemento radica en conocer los tipos de entrevistas y sus potencialidades y limitaciones para confeccionar las interrogantes que nos ayuden a que las y los actores sociales hagan uso de su lenguaje en afán de reconstruir discursivamente su experiencia de vida, ya sea al seleccionar algunos pasajes de ésta, en sucesos particulares o alrededor de un tema concreto. Finalmente, conviene reflexionar sobre las condiciones en que se llevará a cabo la entrevista y considerar ciertos aspectos éticos, técnicos, personales y emocionales de ésta. En las siguientes líneas detallo los tipos de entrevistas y algunos aspectos que contribuyen a realizar los tres pasos que propongo para las fases de diseño e implementación.

Los tipos de entrevistas más comunes en las técnicas de investigación etnográfica son:

1. *Dirigidas o estructuradas*. Se caracterizan por estar diseñadas a partir de un guión de preguntas específicas alrededor de un tema, un punto de vista o una experiencia del interlocutor/a. En las entrevistas dirigidas hay que tener cuidado de formular preguntas que no generen una respuesta "cerrada", es decir, que se puedan responder con una afirmación negativa o positiva (sí, no) e impidan que el entrevistado/a construya un relato o una explicación sobre la temática que nos interesa como investigadores/as.

2. *Semiestructuradas*. Surgen a partir de un guión de preguntas generales que suponen respuestas abiertas, las cuales pueden dar paso a nuevas temáticas. Este tipo de entrevista funciona como una guía para el investigador/a, y a pesar de que no necesariamente se tienen que abordar todas las preguntas en el guión, las respuestas abiertas sí pueden hacer surgir nuevas interrogantes en el curso de la interacción.

3. *No dirigidas o no estructuradas*. Se podría pensar que, por oposición al primer tipo, implican la falta de una idea o guía sobre el tema de la entrevista, aunque sí se busca que el interlocutor/a hable libremente sobre su experiencia y sea él/ella quien construya *motu proprio* sus argumentos, ya que se procura que el entrevistador/a intervenga lo menos posible. Esta situación se puede originar con una sola pregunta "disparadora". Las entrevistas narrativas y

autobiográficas, así como las historias de vida, son un buen ejemplo de este tipo, debido a que inician con la petición al interlocutor/a de contarnos su vida o un aspecto de ésta.

4. *Informal o no directiva*. Se refieren a aquellas entrevistas que se presentan al investigador/a de forma casual o a partir de una situación donde éste aprovecha la oportunidad para construir algunas preguntas. Pensemos que nos encontramos inesperadamente con una persona durante el trabajo de campo y en la charla surge cierto tema de nuestro interés, o que observamos un evento y sacamos partido de éste para acercarnos a solicitar información a las y los participantes u otros/as asistentes.

5. *Antropológica o etnográfica*. Este tipo de entrevista, según Guber (2011), se define por su carácter performativo, debido a que se producen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación. A las entrevistas antropológicas podríamos sumar, sin ningún problema, los cuatro tipos de entrevistas arriba enlistados, pues al ser instrumentos diseñados y aplicados en el marco del trabajo de campo etnográfico también se pueden reconocer como instrumentos antropológicos.

Los alcances y limitaciones del diseño y aplicación de los tipos de entrevistas anteriormente señalados se pueden inferir a partir de su conceptualización, ya que presuponen diversas clases de respuestas que sientan la base para una parte de nuestras interpretaciones con respecto a las pautas de comportamiento, valores, sentidos y representaciones que las y los actores sociales plasman en su lenguaje cuando hablan con el investigador/a. Lo anterior es importante porque, en su conjunto, cada entrevista construye un discurso de la acción social experimentada por el interlocutor/a en un momento de su vida y reconstruida oralmente en otro.[5] Asimismo, un grupo de entrevistas asociadas a una temática nos ayuda a develar las coincidencias, contradicciones y negociaciones expresadas en los discursos de las y los interlocutores, como veremos más adelante.

Una vez definidos los tipos de entrevistas que pueden ayudar a conseguir información y el diseño de las preguntas alrededor de una temática, de un suceso particular o de la experiencia de vida de las personas,[6] es necesario

[5] La experiencia que se genera a través de la implementación de una entrevista puede involucrar otro tipo de reconstrucciones sensoriales. Para revisar estos debates, ver el capítulo de Sabido en este libro.

[6] Personalmente acostumbro realizar el diseño cuando estoy *in situ* en el trabajo de campo. No obstante, se pueden ir definiendo los instrumentos y una serie de preguntas preliminares en etapas anteriores de la investigación.

pensar en la fase de implementación, es decir, a quién/es voy a entrevistar y en qué condiciones se realizará la entrevista, además de las herramientas con las que cuento para llevarla a cabo. Dicha fase requiere ubicar tiempos y espacios en donde el interlocutor/a se sienta cómodo/a, ya que tal vez se toquen temas complicados o se rememoren eventos personales y sensibles, de manera que es preferible tener cierta intimidad o privacidad. No obstante, cualquier experiencia relatada implica un ejercicio de confianza con el investigador/a, por lo que recomiendo explicitar los términos de nuestra investigación, establecer para qué se va a emplear la información y, sobre todo, asegurar el anonimato y el adecuado manejo de los datos de las personas entrevistadas.

El manejo de los datos también supone planeación en términos de su registro y sistematización. Aquí conviene retomar los aspectos éticos mencionados en el párrafo anterior, debido a que el uso de dispositivos de grabación y de cámaras de foto y video, así como de cualquier otro material o equipo, debe ser comunicado al interlocutor/a y aceptado por él o ella. Utilizar tales dispositivos durante la entrevista nos ayuda a registrar el relato mientras toda nuestra atención se concentra en la conversación. En algunos casos su empleo no depende del entrevistado/a, sino del contexto en que se desenvuelve el trabajo de campo.[7] En consecuencia, tenemos que pensar en otras estrategias como las notas rápidas, el uso de palabras o conceptos clave y las notas de voz para relatar la comunicación que se dio en el encuentro, entre varias opciones más.

El registro de la entrevista en audio, video o notas de voz, nos da información que debe ser escuchada o revisada a la brevedad, en afán de identificar temas generales que abonen a cumplir los objetivos de nuestra investigación. Aquello que nuestro interlocutor/a manifiesta durante la entrevista, construirá los argumentos para contar una historia, expresar una idea, proferir un juicio o una actitud respecto a las cuestiones que hagamos al iniciar y durante el transcurso de la interacción. Por esta razón, en esta fase se busca sistematizar cada entrevista una vez terminada.

La escucha o revisión pronta del material apoya la conformación de un *corpus* de datos, el cual se va organizando en temas específicos. Por ejemplo, para mi investigación *Enseñanza y aprendizaje intercultural y bilingüe en el proyecto T'arhexperakua. Trayectos del currículo al aula,*[8] entrevisté a diversos actores

[7] Como se relata en el capítulo de Mondragón en este libro, con personas privadas de la libertad.

[8] Los ejemplos que aparecen en las diversas etapas de la entrevista pertenecen a esa investigación, excepto cuando se señala su fuente.

relacionados con las escuelas primarias indígenas donde se llevó a cabo el trabajo de campo. Mis objetivos fueron: conocer sus puntos de vista sobre la educación, así como sus experiencias en tanto alumnas/os, docentes, padres y madres de familia y personal administrativo; reconstruir eventos en los cuales se diseñaron o planificaron materiales curriculares; averiguar sus opiniones sobre el trabajo específico en aula, muchas veces ya registrado por mí y del que tenía preguntas particulares; y recuperar los sentidos atribuidos por las y los actores con respecto tanto a la relación de estudiantes y docentes indígenas con el Estado, la Secretaría de Educación Pública y el sindicato, como a las nociones sobre interculturalidad, bilingüismo y diversidad, entre otras categorías.

Corpus y sistematización de datos

La siguiente fase consiste en la conformación de un *corpus* de datos y su sistematización. El *corpus* está compuesto por un número de entrevistas[9] que agrupan las temáticas de interés para el investigador/a. En este sentido, la información que obtenemos de los relatos de las y los actores sociales se establece a partir de nuestras interrogantes (existe una intencionalidad) y de la identificación, posterior a la entrevista, de proposiciones que plasman los puntos de vista y reconstruyen ciertos eventos que nos ayudan a entender y explicar fenómenos sociales, como pueden ser los procesos educativos en contextos indígenas y bilingües.

A continuación tomo como ejemplo el procedimiento que seguí para armar mi *corpus* de entrevistas durante mi investigación de doctorado, con la finalidad de generar ideas acerca de la sistematización y posterior análisis de la información.

1. *Clasificación de las entrevistas.* Elaboré carpetas con el nombre de cada grupo de actores (profesorado, estudiantado, padres y madres de familia, etcétera) e incluí el audio o reporte de la entrevista (en caso de no haber podido

[9] El número de entrevistas y las personas entrevistadas dependen del objetivo principal de la investigación. Por ejemplo, si pensamos en *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida* (Jimeno, 2006) o en *Moisés Cruz: historia de un transmigrante* (Besserer y Cruz, 1999), podemos advertir que el propósito es reconstruir la historia de vida de estos hombres, ya que su experiencia nos habla de la movilización indígena y de la reivindicación étnica en Colombia, en el caso de Palechor, o de las relaciones entre los procesos migratorios, el trabajo y la economía, en el caso de Cruz.

grabarla) y un documento de *Word* en el cual anoté el contexto donde se realizó la entrevista, la fecha, el nombre de la persona entrevistada y con qué objetivo, al igual que todos los comentarios derivados de la escucha o lectura realizadas para identificar los temas que me interesaban en el discurso del interlocutor/a.

Imagen 1
Ejemplo de clasificación de entrevistas

La entrevista autobiográfica narrativa **fue realizada** el seis de junio de 2013 **al profesor p'urhepecha** Gerardo Alonso, quien actualmente es director de la escuela primaria intercultural "Miguel Hidalgo" en San Isidro Michoacán... **tiene una duración** de dos horas con dos minutos en donde el profesor relata su vida alrededor de **dos grandes temas**: su formación escolar y su familia (esposa e hijos). **En el primero**, comienza dando el contexto familiar (abuelos, padres, hermanos), *su paso por la escuela (*primaria, secundaria y bachillerato); reflexiona varias veces sobre el conflicto lingüístico, la situación familiar en los distintos momentos, sus gustos y valores sobre la vida, sus relaciones con compañeros, maestros y asignaturas, además, siempre hace referencias al pasado contrastándolas con el presente... **El segundo** corte refiere a "la otra parte" de su vida, que es su familia (esposa e hijos) y relata cómo conoció a su esposa, habla brevemente de su noviazgo y su matrimonio (da fechas) y luego habla sobre sus hijos; explica su posición como esposo y padre y los valores que han regido estos roles... **En la segunda parte de la entrevista (01.19.44),** *le pregunté sobre la experiencia en la Dirección de Educación Indígena antes de obtener el cargo, durante y después*. El me contextualizó su trabajo político desde: a) la conformación de colectivos en la comunidad (invitaciones de su abuelo) y b) el PRD en Michoacán y su cargo como regidor en Los Reyes y la posterior oferta de la Dirección... Finalmente realicé una **pregunta de suposición** sobre si no hubiera estudiado para maestro.

Fuente: Elaboración propia.

2. *Identificación de casos para transcripción fina*. En este momento consideré dos aspectos: el primero es tener claro qué había preguntado y qué me habían dicho sobre el tema las y los diversos actores, porque puede pasar –y, de hecho, pasa– que se acumulen entrevistas y otros materiales derivados del trabajo de campo (observaciones específicas, registros de diario de campo, fichas bibliográficas, fotos, videos, etcétera). El acopio desmesurado y desorganizado de entrevistas dificulta procesar más a fondo la información una vez finalizada la interacción comunicativa, además de que en la fase de análisis de los materiales la memoria no es tan buena para recordar los detalles de cada entrevista. Para evitar esta situación, recomiendo el uso de fichas de clasificación (paso 1). El segundo aspecto es asumir que no todo el material será objeto de transcripción,

en función de que esta labor requiere una inversión significativa de tiempo que puede desbordar los tiempos establecidos en la investigación.[10]

3. *Segmentación gruesa*. Este ejercicio nos puede ayudar a identificar con mayor claridad la información contenida en las entrevistas que hayamos realizado. Asimismo, implica un microanálisis en cuanto a la estructura interna de episodios o segmentos, pues los define en función de la relación con los temas que el interlocutor/a mencionó durante la interacción, así como con una frase emitida por él o ella y el tiempo en la grabación.

Imagen 2
Ejemplos de segmentación gruesa

0	Negociación de la EAN. Pregunta inicial	*¿Me podría usted contar su vida?*	1.00-2 40
1.0	Una familia integrada	*"Desde que tengo uso de razón he pertenecido a familias muy bien integradas"*	2.40-7.52
2.0	Escuela: la primaria	*"Yo voy por primera vez a la escuela"*	7.52-12.34
2.1	Escuela: la secundaria	*"Nos fuimos a Charapan a la secundaria"*	12.34-21.00
2.2	Escuela: CBTA	*"Fuimos a CBTA, vuelvo a retomar y allá entramos"*	21.00-28.45
3.0	Lo que sucedió en el regreso a la comunidad	*"Y bueno aquí viene, vengo aquí"*	28.45-38.26
3.1	La convocatoria para ingresar al magisterio	*"Ya me enseña una convocatoria"*	38.26-44.03
4.0	En dos meses ya era profe	*"Y me vengo aquí a la zona (…) empecé a trabajar"*	44.03-47.56
5.0	Llega a la escuela en San Isidro	*"Tonces si, ya llego acá"*	47.56-49.30
6.0	Los noventa	*"Yo llegue en el 89, los noventas, vamos a los noventas"*	49.30-53.08
7.0	La docencia indígena y el inicio del proyecto	*"Tons llegan los 95 yo ya tenía aquí casi seis años"*	53.08-55.35
7.1	La cartera sindical y la cuestión de la lengua	*"Tonces se me da la oportunidad de estar en una cartera sindical"*	55.35-57.45
7.2	Lo que aprendieron de la UPN y el profe Valente	*"Terminamos, bueno, íbamos en proceso cuando empieza el proyecto"*	57.46-01.01.10
8.0	Reflexión sobre su formación profesional	*"Mi formación profesional no viene de una sola escuela (…) ese cambio (…) despertó en mi otra mirada"*	01.01.10-01.08.57

[10] Más allá de los debates alrededor de la cuestión sobre el tiempo que requiere una investigación científica, presupongo que en sus proyectos cada etnógrafa/o establece un plan de trabajo o calendario para llevar a cabo su estudio.

Imagen 2
Ejemplos de segmentación gruesa
(continuación)

9.0	Su esposa e hijos	*"vamos hoy con la otra parte, la otra cara de la moneda que es mi familia"*	01.08.57-01.18.33
10	Breve reflexión sobre su vida	*"Esa sería mi vida, de tantas cosas que podemos comentar, pero creo que en el futuro"*	01.18.33-01.19.44
	Segunda parte. Pregunta	*Me puede contar un poquito más: ¿cómo fue la experiencia en la dirección allá en Morelia? Desde antes, ¿cómo surgió la oportunidad allá, cómo estuvo, cómo fue la experiencia?*	01.19.44-01.20.01
11	El trabajo colectivo: reuniones ordinarias (comunidad) y el perredismo (Michoacán)	*"Siempre me ha gustado trabajar por colectivos"*	01.20.01-01.29.16
12	La respuesta a la pregunta: el proceso	*"Y ya lo que me preguntas… primero me aventé de regidor en el ayuntamiento"*	01.29.16-01.35.48
13	La samblea masiva: peligra su cargo como Director	*"Un día si nos conflictuamos con la parte sindical, cuando ellos me vieron como enemigo"*	01.35.48-01.41.45
	Pregunta de suposición	*"Usted ¿qué cree que habría pasado si se hubiera quedado en la escuela de ingenieros después del CBTA o hubiera agarrado una plaza?*	01.41.45-01.42.04
14	Reflexión sobre sus decisiones y su vida. Un caso de éxito	*"Yo creo que tendría éxito porque mis pilas estaban en eso y además yo no lo he dejado"*	01.42.04-01.48.36
15	Experiencia con su hijo en el campo	*"Ahorita estamos trabajando con mi chavo, el ingeniero, en proyectos de impacto social"*	01.48.36-01.50.25
16	Primeros agradecimientos y una última recomendación	*"Yo creo que una última recomendación sería que todos los jóvenes no esperen a que los viejos hagan (…) a ti también te pido que hagas ese trabajo"*	01.50.25-01.59.57
17	Cierre y agradecimientos finales	*"Entonces cerramos, no se si te quede alguna parte"*	01.59.57-02.02.27

Fuente: Elaboración propia.

Como vemos en este ejemplo (Imagen 2), en la primera parte de la entrevista identifiqué diez episodios sobre la narrativa que hizo el profesor acerca de su vida (familia, escuela, regreso a la comunidad, etcétera) y los relacioné con una proposición que él mismo formuló durante su relato. También anoté el tiempo de grabación en que habló sobre tales temáticas, debido a que este dato permite seleccionar y ubicar con mayor rapidez los fragmentos para la transcripción fina. En la segunda parte, una vez terminada la narración del

interlocutor, hice una pregunta para ampliar la información sobre un suceso particular en el que tenía interés: la experiencia del entrevistado como director de educación indígena en el estado. Como se puede inferir por los episodios que siguen a esta cuestión, el maestro reconstruyó su experiencia a partir de su participación en colectivos y en un partido político, situación que lo llevó a asumir un cargo de representación popular; también mencionó un evento que lo marcó en su rol como director de educación: una asamblea masiva en el marco de movilizaciones sindicales.

Es importante mencionar que el ejercicio de segmentar entrevistas puede ser útil para una primera calificación de materiales, y que dicha división puede organizarse con base en otros criterios, según los objetivos de la investigación. Por ejemplo, el estudio en curso de Laura González[11] busca dar cuenta del uso de léxico y la gestualidad de personas LGBTQI+ en contenido multimedia, por lo que la segmentación pone énfasis en tales elementos del lenguaje.

Transcripción de entrevistas

Corresponde a la reproducción por escrito de la entrevista, palabra por palabra, y toma en consideración elementos paralingüísticos como entonaciones, risas, llanto y posiciones del cuerpo, entre otros componentes que forman parte de la comunicación en el transcurso de la interacción verbal.[12] Aunque esta labor conlleva mucho esfuerzo y tiempo, sobre todo si consideramos realizar una transcripción rigurosa, vale la pena para el análisis del material, debido a que éste se efectúa en los términos y proposiciones que el interlocutor/a expresó, con el objetivo de describir un suceso, contar una historia o explicar un posicionamiento respecto a nuestros cuestionamientos como etnógrafas/os. La importancia de llevar a cabo una transcripción fiel se finca en la teoría general de la acción verbal que estudia no sólo cómo se usan los signos, sino las formas en que se constituyen, las cuales muestran la relación lenguaje-cultura-sociedad en tanto proceso histórico y dialéctico a partir de signos establecidos que se transforman y adquieren una nueva significación a través de su uso en el contexto de la producción y reproducción social (Hamel, 1980, 1982, 1984).

[11] Protocolo de investigación *Repertorio lingüístico y gestualidad de personas LGBTIQ+ en contenidos multimedia,* Licenciatura en Antropología, especialidad en Lingüística, Centro de Estudios Antropológicos, FCPYS-UNAM [en registro].

[12] En este apartado considero que la transcripción se realizará a partir de un material de audio o video.

Las formas de realizar una transcripción dependen de las competencias de quien la escuchará y escribirá. No obstante, siempre hay que tomar en cuenta que *la práctica hace al maestro/a*. Recomiendo trabajar en las condiciones más cómodas, pues como ya mencioné, la transcripción de entrevistas supone dedicar bastante tiempo a esta labor. También aconsejo el uso de audífonos, ya que permite tener mayor calidad y volumen en el sonido de la entrevista. En este sentido, hay que considerar que existen distintos elementos que podrían alterar el audio –como fallas técnicas y ruidos o sonidos ambientales– y así complicar la transcripción.[13] Mi procedimiento es el siguiente: una vez que tengo ubicado el audio y, por medio de la segmentación gruesa, los minutos o fragmentos que pretendo transcribir:

1. Cargo el archivo de audio a *Express Scribe*.[14] Este programa permite trabajar en la misma ventana con un *bloc* de notas y el audio. Además, en dicho *software* se puede adelantar y regresar la grabación con diferentes velocidades por medio de letras o con las flechas del teclado. Este procedimiento ahorra tiempo y evita "pasar" de un programa a otro.

2. Realizo una primera transcripción rápida. En este momento del proceso escribo a la mayor velocidad posible, sin fijarme en tildes o si está bien escrita una palabra, con el objetivo de tener una base en bruto que permita volver al texto, cada vez con más detalle.

3. Vuelvo a escuchar y corrijo. Una vez que tengo un primer texto escrito, mi escucha es mucho más lenta y detallada: voy "arreglando" las palabras que quedaron mal escritas (les falta una letra, tildes, etcétera) y reviso que todos y cada uno de los vocablos emitidos por el interlocutor/a estén ahí, incluyendo muletillas y repeticiones, entre otros.

4. Vuelvo a escuchar e incluyo símbolos de transcripción. Esta escucha es aún más detallada que las anteriores, porque en este momento ya contamos con dos estímulos en nuestro rol como transcriptores/as: el texto oral y el escrito, los cuales deben ser como un espejo y, al mismo tiempo, explicarse uno sin necesidad de recurrir al otro. Para lograr que el texto escrito sea un reflejo del oral, se requiere el uso de símbolos que muestren las pausas, énfasis, risas, entonaciones, silencios o cualquier huella que se pueda representar en el texto

[13] Para una revisión más minuciosa sobre elementos técnicos a considerar en la grabación y transcripción de entrevistas, recomiendo el capítulo de Guzmán en este libro.

[14] Es posible descargar este *software* gratis desde cualquier navegador. Sin embargo, hay una multiplicidad de herramientas digitales que pueden servir para estos fines (ver capítulo de Lucas en este libro).

escrito y que se considere importante para la investigación; por ejemplo, posiciones corporales o sensaciones que pudieran haber estado presentes durante la emisión del relato. En dicha representación, el etnógrafo/a puede generar su propio código o puede utilizar otro ya establecido.[15]

IMAGEN 3
Ejemplo de símbolos de transcripción

SÍMBOLOS			
E	entrevistador/a	I	interlocutor/a
L	línea	../	interrupción
t	tiempo	((risas))	elementos paralingüísticos
T	turno	*habla*	error, uso informal
?	entonación pregunta	(nota)	nota entrevistador
|	traslape	tr	traducción
..	pausa corta	(MUEVE)	acción extralingüística
...	pausa larga	haBla	énfasis
IC	incomprensible	hablaaa	elongación

Fuente: Elaboración propia.

IMAGEN 4
Ejemplo de transcripción a actor del campo educativo

I: … *tonces* así aprendí a.. a, a leer muy rápidamente y luego ya leía el español sin comprenderlo.. leía muy bien también el español, este, no lo comprendía pero sí lo leía, sí lo escribía, no lo comprendía, no? era muy difícil para mi comprender, muchas palabras.. de cien a lo mejor, comprendía.. así bien, bien, veinte; ochenta estaba así como que.. será o no será, no? *tons* eso.. a *medidas* como fui avanzando la primaria, este, ya casi para terminar la, la, el sexto grado, como en el quinto, eso *me metió en un rollo* deee ser una persona cohibida pues así.. como.. no estar seguro de queee si hablaba bien, lo decía correctamente o no, o.. si hablaba mal, este, también.. este, no sabia que, que, *qué onda pues* con, con el español, no?

Fuente: Elaboración propia.

[15] Sólo existe una convención para símbolos de transcripción fonética: el Alfabeto Fonético Internacional. Sin embargo, se pueden encontrar códigos en un sinnúmero de publicaciones que incluyen transcripciones de eventos comunicativos.

Imagen 5
Ejemplo de transcripción a actor del campo educativo

I: pero a través de la... de la buena relación con los maestros, pues uno se va adaptando a lo que es la, la vida escolar pues, ¿verdad?, que es un poquito diferente porque en sí a veces, ee los maestros pues son mmm.. traen su programa escolar, académico y que a veces está fuera un poco lo que es este, lo que es pues la comunidad y eso a veces se hace con uno; en mi casa hago ciertas actividades y en la escuela parece que estoy haciendo otras actividades muy ajenas a lo que hace uno, o sea ese es el cambio, pero finalmente poco a poco se va uno adaptando, ¿no?, al trabajo pues escolar, eso es parte y este, conforme fueron pasando los años bueno, fuimos este, nos fue gustando lo que es pues la escuela, ¿verdad?, fuimos aprendiendo a hacer este, diferentes cosas, eee a relacionarnos con los mismos niños, eso es muy importante, ¿no?, porque de hecho uno de niño lo, lo que más le interesa es el juego pues, el juego es lo que..
E: mjm
I: el principal eje pues, donde uno pues está girando uno como... ee pues en la infancia, ¿no?, y a través del juego es como uno aprende; y fue muy bonito la experiencia en primer grado, porque.. bueno, empezar a escribir, hacer los primeros, este... ejercicios, juegos

Fuente: Elaboración propia.

Para cerrar este apartado y conectarlo con el siguiente, quisiera referirme a un par de problemas metodológicos que se pueden generar al utilizar las transcripciones de entrevistas en textos etnográficos. El primero apunta hacia los segmentos que seleccionamos para transcribir, debido a que se podría descontextualizar el discurso en su conjunto y cambiar los sentidos que el interlocutor/a construyó en su narrativa. Este aprieto se puede evitar si elaboramos fichas y segmentaciones gruesas con nuestro material, un ejercicio que permite comprender cada evento en su totalidad y reducir el acomodo del relato a nuestro gusto e interés. El segundo alude a la presentación de fragmentos de entrevistas en el texto final y tiene que ver con el análisis e interpretación que se haga de los relatos emitidos por las y los interlocutores.

Análisis de entrevistas

La última fase corresponde al análisis de las entrevistas; y de nuevo, existe la necesidad de volver al punto de partida: el objetivo de la investigación. Cuando ya tenemos un conjunto de materiales sistematizados, es ineludible recuperar nuestra intencionalidad como etnógrafas/os al momento de solicitar la interacción con las personas en una situación particular: la entrevista. Dicha sistematización (clasificación por temas, segmentación gruesa y transcripciones,

entre otros) nos permite ubicar el discurso de las y los interlocutores en torno a la problemática de estudio que motivó la entrevista. Regresar al objetivo del estudio implica realizar un ejercicio de ida y vuelta sobre los datos para ubicar, por un lado, las formas en que las descripciones y relatos que construyeron discursivamente las y los entrevistados contribuyen al entendimiento del problema de investigación y para descubrir, por el otro, que tales discursos son formas particulares de representación que expresan los imaginarios y significados que las y los actores sociales atribuyen a un evento o suceso de su experiencia.

Dar cuenta de las relaciones entre los objetivos de la investigación y el material producto de las entrevistas constituye un tratamiento particular de los datos: éstos se ensamblan con posturas teóricas que nos ayudan a comprender y explicar aspectos de la vida social. En consecuencia, se pueden tomar diversos caminos para realizar el análisis. A partir de dos ejemplos, a continuación expongo las relaciones entre la intencionalidad del investigador/a, los testimonios de las y los interlocutores y las formas en que se construyeron las interpretaciones en casos concretos, con la finalidad de estimular la imaginación antropológica cuando se lleve a cabo el ensamblaje entre la teoría y los datos.

El primer ejemplo de análisis corresponde a una investigación con profesores indígenas en la cual colaboré,[16] cuyo objetivo general fue conocer las biografías lingüísticas de maestras y maestros p'urhepechas en Michoacán, quienes implementaron un proyecto de educación intercultural bilingüe autogestionado desde mediados de los años noventa. Con este propósito en la mira, se definió una muestra representativa del cuerpo docente de las dos escuelas que conformaron el proyecto mencionado. La muestra tomó en consideración género, lengua materna, franja etaria, tiempo de experiencia docente y lugar de origen o residencia. Se formó un grupo de seis profesores/as, a quienes se les pidió narrar su experiencia escolar como alumnos/as. Cada evento se registró en audio y se transcribió en su totalidad.

A partir de los relatos que cada uno de las y los interlocutores construyó en las entrevistas, se identificaron similitudes y contrastes respecto a su socialización lingüística, sus trayectorias escolares y sus orientaciones pedagógicas. Todos estos elementos se agruparon en cuatro temas, los cuales evidenciaron los conflictos que vivieron como personas bilingües durante su tránsito por la escuela primaria y los cambios y quiebres en la valoración de la lengua y cultura p'urhepecha, así como la transformación personal que experimentaron

[16] Para un acercamiento detallado de la investigación, ver Hamel *et al.* (2018).

en su formación universitaria. Del análisis de las narrativas de las y los interlocutores se formularon una serie de hipótesis respecto a: el lugar que ocuparon el p'urhepecha y el español en situaciones escolares que sucedieron durante un lapso de tiempo (el paso por la escuela como alumnas/os y luego como docentes *hoy*), los procesos de adquisición de la lengua y el desarrollo del bilingüismo. También se reveló la necesidad de implementar programas interculturales y bilingües en todos los niveles educativos, y se explicó su desempeño como docentes en el marco de un proyecto que buscaba, a partir del uso del p'urhepecha en la escuela, ofrecer a las niñas y niños una educación pertinente a su contexto cultural y lingüístico (Hamel *et al.*, 2018).

El segundo ejemplo proviene de mi investigación de Doctorado, en la cual las entrevistas fueron herramientas que me ayudaron a conseguir información sobre ciertos temas (como vimos al final del apartado de diseño e implementación), pero que no constituyeron la base de mi estudio (como sí ocurrió con el ejemplo anterior). En el caso de esta investigación, el procedimiento para diseñar, aplicar, sistematizar y segmentar, el material que recopilé fue idéntico al presentado en este capítulo, al tiempo que privilegié el enfoque comunicativo, por lo que la transcripción fue detallada. Realicé el análisis y uso de estas entrevistas cuando decidí incluir las voces de las y los actores del campo educativo en torno a ciertos temas en la redacción de algún apartado, y cuando aparecieron otras temáticas relevantes para la investigación en su conjunto en los relatos de las y los interlocutores. Ambos usos merecen ser explicados con más detalle, en función de que implican tomar en consideración aspectos teóricos, metodológicos e incluso éticos, como veremos enseguida.

En cualquier documento producto de una investigación etnográfica, la inclusión de las voces de las personas que entrevistamos precisa ser tratada con extremo cuidado por varios motivos, todos importantes. No obstante, estos motivos se pueden clasificar como éticos, teóricos y metodológicos. Las implicaciones éticas responden tanto a la violación de los acuerdos sobre el uso de las entrevistas, los cuales explicitamos con las y los interlocutores antes de iniciar los cuestionamientos, como a la reproducción de las palabras fuera del contexto en el cual se emitieron; pues al tomar una proposición o un fragmento sin considerar el sentido de la narración, podríamos generar conflictos o malentendidos con y entre las personas entrevistadas u otras que accedan al texto. Tal reproducción externa al contexto de emisión también puede convertirse en un problema teórico y metodológico: si el investigador/a emplea partes del relato para ilustrar sus argumentos sin dar cuenta del conjunto de la narración,

podrían cuestionarse sus interpretaciones y no se generaría un verdadero diálogo a partir de los testimonios de las y los actores sociales.

Ahora bien, se puede hacer un análisis de las entrevistas realizadas y sistematizadas con base en los temas que aparecieron en los discursos de las y los interlocutores. En este sentido, también podemos llegar a construir hipótesis e indagar a profundidad sobre una o más temáticas que se mencionaron en las entrevistas. En mi investigación de doctorado llegué a los temas centrales del currículo intercultural bilingüe gracias a lo que me habían dicho las y los docentes acerca de los usos del p'urhepecha en la escuela y sus procesos de planificación de clases. De este modo, la información que nos ofrecen las narrativas de las personas entrevistadas permite, con ayuda de otras técnicas y fuentes documentales,[17] confeccionar un texto que muestra el punto de vista de múltiples actores e, incluso, que pone en el centro los temas que les interesan y los significados que elaboran las personas con quienes colaboramos.

Reflexiones finales

En cada proyecto de investigación se definen objetivos generales y particulares que guían los intereses del etnógrafo/a respecto a un problema. En la articulación entre dichos objetivos y el uso de técnicas que ayuden a explicar la cuestión de nuestro estudio, podemos encontrar útil la propuesta metodológica para diseñar, implementar, sistematizar y analizar, las interacciones verbales que se obtienen durante el trabajo de campo. Los enfoques etnográfico y comunicativo presentados a lo largo de este capítulo mediante las entrevistas pueden resultar provechosos en nuestra empresa, ya que las interacciones y los procesos interpretativos que se desarrollan entre las y los sujetos le otorgan un sentido a la acción humana y constituyen el núcleo básico de la sociabilidad. No son derivables de categorías macro ni reductibles a sus componentes de *input*, sino que aparecen en las propias interacciones (Hamel, 1982, 1984).

Echar mano de los postulados del análisis del discurso y de la narratología en las entrevistas permite recuperar las representaciones y puntos de vista que las y los actores sociales reconstruyen verbalmente sobre diversas problemáticas. Además, proporciona elementos para integrar el diálogo en el texto final, sin alterar los sentidos sobre la vida social y el contexto donde surgieron las interacciones.

[17] Para una discusión sobre la importancia de incluir fuentes documentales en el enfoque etnográfico, ver capítulo de Rodríguez en este libro.

En consecuencia, se presentó un breve recorrido teórico-metodológico que, desde la antropología y la lingüística, muestra las relaciones sociales que se construyen con el lenguaje, lo cual justifica la obtención y tratamiento de los datos. Los pasos para diseñar e implementar entrevistas, así como la conformación de un *corpus*, su sistematización y la etapa de transcripción de entrevistas, suministraron pistas para realizar el análisis que se presentó a través de un par de ejemplos. La presencia de temas que son relevantes e interesantes respecto a nuestra investigación –y que aparecen en los discursos de las y los interlocutores– constituye un insumo muy relevante para el estudio antropológico, pues abre el debate sobre las maneras de percibir y construir la experiencia y acción humanas.

Referencias bibliográficas

Barthes, R. (1993). *La aventura semiológica*. Paidós.

Besserer, F. y Cruz, M. (1999). *Moisés Cruz: historia de un transmigrante*. Universidad Autónoma de Sinaloa.

Blumer, H. (1969). *Simbolic Interactionism. Perspective and Method*. Prentice Hall, Englewood Cliffs.

Bordwell, D. y K. Thompson (1995). *El arte cinematográfico*. Paidós.

Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Cambridge University Press.

Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Prentice Hall.

Glaser, B. G y Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Aldine/Atherton.

Goodenough, W. (1975) [1971]. Cultura, lenguaje y sociedad. En Kahn, J.S. (comp.). *El concepto de cultura: textos fundamentales* (pp. 157-169). Anagrama.

Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.

Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.

Gumperz, J. y Hymes, D. (1964). The Ethnography of Communication. En *American Anthropologist*, part 2 (Special Issue).

Gumperz, J. y Hymes, D. (1972). Directions in sociolinguistics. En *The Ethnography of Speaking*. Holt, Rinehart y Winston.

Hamel, R. E. (1980). Un modelo de análisis del discurso. Elementos para una teoría sociolingüística pragmática. En UNAM-CELE. Borrador, 1-70.

Hamel, R. E. (1982). Constitución y análisis de la interacción verbal. En *Estudios de Lingüística Aplicada 2*, 31-80.

Hamel, R. E. (1984). Análisis conversacional. *Estudios de Lingüística Aplicada*, *2*(3), 9-89.

Hamel, R. E., Hecht, A., Erape, A. y Márquez, B. (2018). Uandakurhintskua. Biografías lingüísticas de docentes p'urhepechas. De la escolaridad traumática a la creación de un modelo educativo alternativo. En *CPU-e Revista de Investigación Educativa, 27*, 90-115.

Jimeno, Myriam (2006). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. CRIC: ICAH: UNC.

Kroeber, A. (1963). *Anthropology: Culture Patterns and Processes*. Harbinger Books.

Lastra, Y. (2003). El campo de la sociolingüística. En *Sociolingüística para hispanoamericanos* (pp. 17-26). El Colegio de México.

Labov, W. (1983). *Modelos sociolingüísticos*. Ediciones Cátedra.

Ricoeur, P. (2008). *Tiempo y narración II*. Siglo XXI.

Sapir, E. (2004) [1921]. *El lenguaje*. FCE.

Tedlock, B. (1991). From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research*, *47*(1), 69-94.

Whorf, B. L. (1974) [1941]. La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales. En Garvin, Paul L. y Yolanda Lastra (eds.). *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística* (pp. 125-152). UNAM.

NARRATIVAS ORALES: HERRAMIENTAS PARA INVESTIGAR CON HISTORIAS DE VIDA

Odarys Guzmán Enríquez
CEA-FCPYS

Introducción

Las historias de vida han tenido una revalorización en las ciencias sociales debido a su potencial uso como método cualitativo, porque nos permiten comprender fenómenos contemporáneos por medio de experiencias particulares o individuales. En este capítulo reflexionaré las maneras en que podemos utilizarlas para su aplicación en la investigación antropológica a través de mi experiencia formativa en la Licenciatura en Antropología Social. Hago uso de algunos ejemplos para mostrar las principales características de las historias de vida y las maneras en que se constituyen los relatos y las memorias de las personas con las que interactuamos en campo.

A lo largo del documento plantearé una serie de recomendaciones para llevar a cabo entrevistas autobiográficas orales, ofreciendo algunas pistas que ayuden a su registro y transcripción, sin perder de vista la relación que se forma entre entrevistador/a y entrevistado/a en el proceso comunicativo. También presento algunos aspectos medulares sobre la importancia de la escucha y la confianza al aplicar esta estrategia de investigación. Señalaré cómo podemos analizar nuestros relatos, a partir de la construcción de sus narrativas, concepción del tiempo y la triangulación de fuentes para la interpretación de los datos. También hablaré de la importancia que tienen los silencios en nuestras investigaciones y de qué formas podemos analizarlos. El objetivo es comprender cómo el proceso de análisis no es un paso más en la documentación de la oralidad, sino más bien el broche articulador entre todas las fases.

Considero importante no dejar fuera algunas reflexiones éticas en torno a las historias de vida, pues al trabajar con personas se vuelve necesario reflexionar sobre nuestras acciones y acuerdos en todo momento. Por ello, se deben procurar ciertos cuidados para que la investigación no afecte de manera negativa a las personas que han decidido colaborar con nosotros/as. Mi objetivo no es ofrecer soluciones tajantes a los dilemas del trabajo de campo, a lo más que aspiro es a compartir mi experiencia para evidenciar que las decisiones tomadas a lo largo de todo el proceso de interlocución deberán ser elaboradas de manera dialéctica entre entrevistador/a-entrevistado/a; es decir, de forma dialógica con nuestros colaboradores/as.

Hacia una definición de las historias de vida

Es importante señalar que las historias de vida se encuentran inmersas dentro de un conjunto de métodos cualitativos que nacen de la llamada "historia oral", caracterizada por construir fuentes documentales emanadas de la palabra, la memoria o la tradición oral, en donde se sintetiza el punto de vista de diversos actores sociales. En los últimos años, estas narrativas se han popularizado en algunas disciplinas como la historia y la antropología, gracias a la revalorización de la subjetividad como un elemento fundamental en la construcción de conocimiento científico.

Ahora bien, cuando existen acontecimientos que no están propiamente registrados de forma escrita o visual, las narrativas orales se convierten en una fuente valiosa de información en el proceso de cualquier investigación. Estas fuentes pueden ayudar a resignificar las experiencias de las personas que nos cuentan su vida o parte de ella. Al respecto, vale la pena citar la siguiente definición:

> Las historias de vida estudian, en la vida individual, cómo las personas son, a la vez, las hacedoras y los productos de los sistemas sociales de los cuales forman parte. De este modo, el antropólogo, a diferencia de los historiadores orales y de los folkloristas, graba entrevistas para conocer la estructura y los patrones de una sociedad tal y como son exhibidos por una visión individual y representativa del mundo y de los rasgos culturales y de las tradiciones (De Garay, 1997, p. 17).

Si asumimos que como antropólogas/os buscamos dar cuenta de procesos socioculturales que son de nuestro interés, las historias de vida pueden facilitar

el registro de las experiencias individuales de una persona sobre algún suceso. Sin embargo, nunca se capturan procesos puros, sino que en esta técnica, como en otras más, nuestra interpretación siempre es un factor fundamental para enmarcar dichas experiencias en procesos globales de mayor escala o en un ámbito contextual donde cobren sentido. Esta síntesis macro-micro se puede hacer con memorias, biografías y relatos. Pero hay que precisar que éstas se desprenden del mismo nicho metodológico que las cobija: la historia oral. De inicio, se puede establecer que todas utilizan la oralidad para recaudar datos. Así, la biografía es una narrativa sobre la vida de una persona que puede ser compartida por alguien externo; la autobiografía, en cambio, es enunciada en primera persona y los datos son brindados por el mismo narrador; los relatos son enunciaciones orales o escritas en torno a la vida de una persona, o una parte de ella; y las memorias son aquellos relatos que describen acontecimientos donde nuestros colaboradores han sido testigos o protagonistas.

Precisar las definiciones y características de los tipos narrativos arriba descritos permite identificar cuáles pueden ser de utilidad para construir una historia de vida en nuestras investigaciones. Vale decir que la particularidad de este método no es sólo registrar la narración oral de la vida de una persona, sino que se enfoca en analizar las vivencias registradas, hacer notas a pie de página sobre ellas y promover un rol de interacción en la construcción del "dato" por medio de la escucha, lo cual origina que la trama de la historia se construya en colaboración.

A continuación, utilizando algunos ejemplos que he recabado en mi trabajo de campo, expondré la utilidad de las historias de vida en la enseñanza-aprendizaje de la práctica antropológica. Más que un simple recetario donde se expongan pasos estrictos a seguir, lo que encontrarán es un intento metodológico para guiar otras experiencias de investigación. A partir de echar a volar su imaginación, cada lector/a podrá tomar lo que considere útil, cambiar lo que no le convenza, mantener una mirada crítica y siempre reflexiva de lo aquí presentado, pues con ello se garantiza que este método puede seguir renovándose.

Construcción de historias de vida en la investigación antropológica: una aproximación reflexiva

A lo largo de mi trayectoria en la Licenciatura de Antropología he tenido la oportunidad de realizar historias de vida en un par de ocasiones. Los consejos

de mis profesores y profesoras, las lecturas que me han acompañado y los acercamientos al campo, me han ayudado a encontrar en este método una forma interesante para explicar desde la perspectiva de los propios actores/as alguna problemática que ha sido de mi interés, sin dejar de lado el contexto global en que están insertos dichos actores/as. Sin embargo, ¿cuándo es pertinente optar por este tipo de estrategias de investigación? Como sucede con cualquier estrategia de investigación, al momento de elegir a las historias de vida como un método de utilidad para recabar e interpretar información, es importante tener claros los objetivos del estudio que se va a emprender, lo que implica enunciar, al menos, una pregunta orientadora en torno al tema o problemática que queremos indagar.

Cuando realicé trabajo de campo en Tlayacapan, Morelos, durante 2019, fue el profesor quien brindó una lista de temas para enfocar las prácticas *in situ*. En aquel entonces, el equipo con el que trabajé optó por indagar sobre la "medicina tradicional". Sin embargo, a pesar de que ya teníamos una idea sobre qué íbamos a "preguntar", el tema seguía siendo muy general. Por ello, antes de ir a campo realizamos una contextualización del lugar y un poco de trabajo de archivo.[1] Este trabajo prospectivo permitió focalizar nuestro interés al proceso de pérdida del trabajo relacionado con la medicina tradicional frente a la aparición de la medicina alópata. A partir de este supuesto comenzamos a elaborar las siguientes preguntas orientadoras: ¿qué tipos de conocimientos son tradicionales y cuáles científicos en la comunidad?, ¿cuál es la percepción de los actores que practican la medicina tradicional sobre la pérdida de estas actividades?, y ¿qué estrategias adoptan algunas personas para preservar la medicina tradicional?

Una vez que se tiene una idea más clara de qué se va a investigar, el siguiente paso es empezar a elaborar la mejor estrategia para ubicar y localizar a las personas con las que "trabajaremos" en campo. Pero antes de proceder a realizar las entrevistas, es de mucha utilidad conocer qué tipos de historias podemos co-construir con nuestros interlocutores. Según la clasificación de Lozano (1998) existen:

a) Las "historias de vida completas", llamadas así porque el narrador nos cuenta desde sus primeros recuerdos de la infancia hasta las últimas experiencias vividas antes de la entrevista. Vale decir que este tipo de

[1] Algunas estrategias para la búsqueda y sistematización de información relevante en torno a una investigación antropológica se pueden ver en el capítulo de Lucas en este libro.

historias pueden tener un formato más flexible, pero siempre se trata de construir una única pregunta bien formulada que detone la trayectoria y memoria de nuestro interlocutor/a.

b) Las historias orales "focales" o "temáticas", categorizadas así porque no ponen atención a la vida completa de una persona, sino que atienden un solo aspecto de su trayectoria generalmente relacionado con una temática o suceso importante para la investigación. Esta modalidad de historias de vida es muy útil si se busca hacer una comparación de actores respecto a su edad, territorio, grupo, entre otros. Normalmente se realiza cuando se pretende comparar los puntos de vista de muchas personas en torno a un tema.

A pesar de sus particularidades, un elemento compartido por ambos tipos de historia oral es la necesidad de hacer una triangulación de fuentes para darle densidad a los relatos que sustentaran nuestras interpretaciones sobre un tema. Esto no es otra cosa que realizar algunas entrevistas complementarias a vecinos, amigos o familiares, de nuestro interlocutor para corroborar que los datos *co-construidos* en los relatos orales coincidan y tengan sentido en el marco de una investigación. Otro nivel de triangulación surge al cotejar la historia de vida con otros testimonios derivados del trabajo de archivo o la consulta de fuentes estadísticas y bibliográficas. En el siguiente apartado se profundizará sobre los aspectos que debemos considerar en las entrevistas para detonar, o al menos intentar, un breve acercamiento a las historias de vida de ciertas personas.

Entrevista autobiográfica oral: una propuesta de elaboración

Las entrevistas que se realizan para una historia de vida se diferencian de los cuestionarios elaborados con preguntas cerradas, propios de una encuesta que busca capturar indicadores de categorías conceptuales, los cuales muchas veces dejan de lado las particularidades del sujeto que se entrevista y, desde luego, su contexto. Los cuestionarios cerrados, regularmente utilizados para recopilar opiniones individuales o entrevistas dirigidas, contienen preguntas que buscan conocer aspectos concretos de un tema en específico. Además, en lugar de centrarse en los detalles de los puntos de vista, persiguen la estandarización de opiniones para agruparlas en indicadores o rubros específicos, de ahí que se esfuercen por escoger a sus interlocutores aleatoriamente en afán de darle representatividad estadística a la muestra.

Por el contrario, las entrevistas que sirven de base para la elaboración de historias orales, buscan que la persona entrevistada pueda resignificar su experiencia al momento en que la cuenta. Además, es importante que en la interlocución le hagamos saber a nuestro entrevistado/a que nos interesa su punto de vista en torno al acontecer contemporáneo del que es testigo. En este sentido se busca:

> Un diálogo con alguien, como lo harías con una persona cuya obra de toda una vida te resultará fascinante. Hay cosas que quieres descubrir: ¿por qué hicieron esto, por qué pensaron aquello, ¿cómo se sentían? Quieres revivir con ellos su experiencia, hallar en ti mismo la posibilidad de esforzarte en entender la vida del otro, hacértelo real (De Garay, 1997, p. 18).

En la historia de vida lo más importante de la interacción será el interés por comprender los relatos que nos están contando. A la par, se deben hacer asociaciones durante toda la entrevista para entender cómo una experiencia –que se muestra individual– ha sido formada por interacciones colectivas.

Ahora bien, cuando realicé trabajo de campo en Tlayacapan, el primer reto en la construcción de entrevistas fue encontrar a las personas con las que trabajaríamos. Aunque nuestra estancia en el campo fue corta (menos de un mes), contábamos con la ayuda del profesor, así como de algunos colegas que tenían más tiempo haciendo investigación en la zona. Así, fueron ellos quienes nos proporcionaron algunas pistas de posibles lugares donde podíamos encontrar a los interlocutores potenciales.

A partir de la valiosa información preliminar, realizamos un plan de trabajo para hacer un recorrido prospectivo y luego empezar las interacciones comunicativas. Le dedicamos un par de días a recorrer el pueblo, precisando cuáles eran sus colonias, mercados, hospitales, iglesias, etcétera. Este ejercicio de familiarización y conocimiento previo del lugar ayudó a poder sostener pláticas informales con personas del pueblo, lo que a su vez nos permitió contactar a posibles colaboradores; por ejemplo, la señora que nos preparaba de comer y nuestra casera nos dieron datos importantes de las direcciones de mujeres que todavía practicaban la medicina tradicional.

Sin saberlo, estábamos poniendo en práctica una técnica de muestreo que en el *argot* de la investigación es conocida como "bola de nieve",[2] que sumada

[2] El muestreo de "bola de nieve" se define como "una técnica para encontrar al objeto de investigación. En la misma, un sujeto le da al investigador el nombre de otro, que a su vez proporciona el nombre de un tercero, y así sucesivamente" (Atkinson y Flint, 2001, p. 1).

a las recomendaciones de colegas, nos permitió localizar a María del Refugio, una mujer que se dedicaba a vender artesanías, entre las cuales se encontraban figuras de barro para curar el mal de aire, una práctica prehispánica que se fue perdiendo a través de los años. Con ella logramos construir una historia de vida completa, pues sus conocimientos sobre el tema fueron relevantes. Por el contrario, con otras mujeres de la comunidad (Doña Toña, Doña Felipa y Doña Teresa) preferimos historias de vida focales, ya que teníamos un tiempo limitado para conocer sus puntos de vista sobre el tema y profundizar en sus experiencias. Este ejemplo muestra que no hay reglas exactas para buscar a nuestros interlocutores/as, pero un buen conocimiento del tema y las prospecciones que se hacen en el campo son buenas recomendaciones para reconocer los posibles obstáculos o accesos hacia los relatos de actores/as clave.

La entrevista que tuvimos con María del Refugio me sirve de ejemplo para reflexionar sobre uno de los pasos que más incertidumbre genera al poner en práctica esta estrategia de investigación: ¿cómo hacer el primer contacto con el interlocutor sin ser rechazados?, pues es común que pensemos: ¿por qué alguien nos contaría su vida así porque sí? Siempre hay la posibilidad de que algunas personas decidan no compartir sus experiencias con nosotros/as, pero existen las mismas probabilidades de encontrar personas que tengan la apertura para conversar y se sientan complacidos en compartir sus vivencias.

Lo anterior nos obliga a discutir el tema de la confianza al momento de construir una historia de vida. Por ejemplo, con María del Refugio no empezamos de lleno con las entrevistas; primero nos enseñó su taller, las piezas que ella elaboraba y también nos preguntaba cosas sobre nuestra vida, la escuela, el vivir en la ciudad, entre muchas otras. Estas pláticas casuales también las registramos en nuestro diario de campo o en notas en el celular, pues había cosas que nos servían para el análisis, pero sobre todo nos permitieron establecer un buen *rapport* inicial, al grado que Doña María nos extendió una invitación para elaborar piezas de barro que nos protegieran del mal del aire y con ello pudimos pactar algunas sesiones de entrevistas.

La confianza al gestionar una entrevista tiene contradicciones, pues en ocasiones desconocer las prácticas de nuestros interlocutores puede brindarnos más datos de los que esperamos. Por ejemplo, en mi segunda práctica de campo en el parque "La Mexicana", en Santa Fe, estuve investigando sobre los procesos identitarios asociados a los jóvenes que practican deportes callejeros como el *skate*. En el transcurso de las entrevistas noté que la falta de *rapport* –pues hubo poco contacto previo a las entrevistas– permitió que nuestros interlocutores

trataran de lucirse más con las explicaciones, la sensación de no conocernos les generaba confianza para contarnos algunas cosas e incluso querer sorprendernos al ser mujeres que no teníamos tanta experiencia en el tema.

Las viñetas testimoniales anteriores son un intento de explicar cómo las relaciones de confianza pueden variar de tema a tema. Pero también refieren a cómo nos perciben nuestros interlocutores en el campo, a nivel de nuestro físico, género, edad, entre muchas otras cosas que, al final del día, pueden beneficiar o afectar las entrevistas. Además de la confianza y el cómo estamos siendo percibidos, la cuestión de la escucha se vuelve medular al co-construir un relato oral, pues se debe prestar atención a lo que se nos está contando; si no lo hacemos, podemos perder el hilo de la historia e incluso impedir una lectura crítica de los relatos. Entonces, vale la pena preguntarnos: ¿cómo aprendemos a escuchar de una manera activa?

Algunas pistas para perfeccionar el seguimiento de la historia se pueden encontrar al buscar un "espacio ideal" donde nuestros interlocutores y nosotros nos sintamos cómodos, sin perder de vista que a veces tendremos que adaptarnos a las actividades de nuestros colaboradores. En el caso de Doña María del Refugio, la entrevista tuvo lugar en su sala, puesto que ella tenía un negocio de abarrotes instalado en ese espacio y debía atender a sus clientes. Esta situación generó que a veces se perdiera el hilo conductor de la conversación, por lo que fue indispensable utilizar notas de la interlocución para ayudar a refrescar la memoria o escribir en qué momento del relato nos quedamos. Una actitud fundamental es que nos mostremos interesados en el tema de conversación, pero no demostrar que sabemos demasiado, de esta manera nuestros colaboradores sentirán que "tienen el micrófono" (De Garay, 1997).

Para aprender a escuchar activamente debemos asumir que también estamos siendo escuchados y leídos por nuestro interlocutor. La persona que nos comparte su opinión no está contando su vida en el vacío, sino que durante la entrevista saldrán a relucir nuestras emociones, valores, opiniones e incluso incomodidades y silencios en torno a lo que nos platican. El lenguaje no verbal puede resultar de mucha ayuda para que la otra persona sepa que está siendo escuchada; sonreír, asentir con la cabeza, sorprenderse y preguntar cuando no se entendió algo, son cuestiones que se van dando de forma orgánica en la interacción, pero que debemos tomarlas en cuenta en todo momento durante el desarrollo de la entrevista.

¿Qué preguntar? ¿Cómo guiamos la entrevista?

Una vez que hemos logrado el primer contacto y tenemos agendada alguna entrevista, es común que emerjan las siguientes dudas: ¿qué debo preguntar?, ¿cuál es la mejor forma de hacerlo?, ¿cuántas entrevistas o sesiones necesitaremos?, entre otras tantas que se nos vienen a la cabeza. A pesar de que voy a tratar de recomendar algunas estrategias que me han servido en mi trabajo de campo, no se pueden dar indicaciones determinantes porque las entrevistas pueden ser conducidas de diferentes maneras de acuerdo con los intereses y las características de nuestra investigación. No obstante, hay que tomar en cuenta que el buen desempeño en la interacción depende del tiempo que tengamos para hacer las entrevistas y del plan de trabajo establecido en nuestro diseño de investigación. Otro punto para considerar en la construcción de historias de vida es que con tan sólo una persona entrevistada, podemos obtener muchísima información que posteriormente tiene que ser sistematizada. Recuperando uno de los ejemplos arriba mencionados, con sólo una pregunta detonadora logramos que Doña María del Refugio nos contara gran parte de su vida y profundizara en su conexión con la medicina tradicional. De esta conversación se obtuvo, en una sola sesión, un registro oral grabado de aproximadamente dos horas y media. A lo que se sumaron los registros de otras sesiones de entrevistas y pláticas no formales que son fundamentales en el trabajo etnográfico (Hammersley y Atkinson, 1994).

El manejo del tiempo durante la entrevista depende de muchos factores. Por ejemplo, cuando registramos la historia de Doña María del Refugio, ella fue sensible a acomodar sus horarios y dinámicas cotidianas para platicar con nosotros, pues sabía que nuestro tiempo en campo sería muy limitado. Así, nos permitió acudir diariamente a su casa por dos semanas seguidas para entrevistarla, grabarla y convivir con ella. Vale decir que en este tiempo también hubo diálogos informales que complementaron la información sobre la medicina tradicional en Tlayacapan. En este tipo de diálogos no tuvimos la oportunidad de grabar porque surgieron de forma espontánea, ya que regularmente ocurrieron durante las sesiones donde aprendimos a elaborar piezas de barro, cuando comíamos o al cortar mangos en su jardín. Estas interacciones cotidianas permitieron que salieran a relucir relatos sobre su vida y testimonios importantes para la investigación. En cuanto a las entrevistas informales, recomiendo traer siempre lista una pequeña libreta para hacer notas. También se puede hacer uso de notas digitales (audio y texto) en teléfonos móviles, para registrar todo aquello que resulte relevante a la investigación y que no se lo podemos confiar a nuestra memoria.

Recuperando la idea de que en las entrevistas no existe una guía fija sobre qué preguntar y cómo hacerlo –inquietud que muchas veces los profesores/as de metodología no mencionan–, lo único que puedo señalar es que dichos contenidos dependen de cómo fluya la comunicación y relación en campo con nuestros interlocutores/as. Una forma de detonar este flujo de manera flexible es lanzar una serie de preguntas generales para que alguien nos cuente su vida, aprovechando lo que conocemos u observamos estando *in situ*. Para el caso de Doña María del Refugio, consideramos pertinente iniciar la charla preguntándole sobre su labor como artesana, particularmente con un objeto que tenía relación con la medicina tradicional: ¿cómo aprendió a hacer las figuras de barro para curar el mal del aire?

La pregunta anterior dio pauta a que nuestra interlocutora platicara su trayectoria de vida a partir del proceso de fabricación de las figuras para curar el mal del aire, desde su infancia hasta la actualidad. Cabe aclarar que el relato no fue contado de forma cronológica, pero aun así reconstruyó un conjunto de experiencias que son relevantes para ella y para la investigación. Por ello, recomiendo no interrumpir a la persona entrevistada, pues muchas veces las distracciones hacen que pierdan el hilo de su historia. Cuando Doña María del Refugio terminó de contar su trayectoria de vida, aprovechamos para hacerle algunas preguntas específicas sobre el tema de la medicina tradicional y también conversar sobre otras cosas que eran de interés de los participantes. Esta estrategia de profundización nos permitió precisar tópicos específicos, como se menciona en la siguiente cita:

> Las preguntas deben ser abiertas, pero nunca demasiado ambiguas. Se dice que deben ser abiertas con el fin de dar un espacio mayor al recuerdo del informante. Cerrarlas demasiado le impedirá extenderse en sus asociaciones libres. Las preguntas que se inician con un por qué, sugieren respuestas más generales, abstractas y menos personales; aquellas que comienzan con un cómo propician comentarios más específicos, descriptivos y personales (De Garay, 1997, p. 21).

Para concluir las recomendaciones sobre las entrevistas, se debe hacer una última reflexión sobre la forma en que nos perciben nuestros interlocutores/as en los primeros acercamientos en trabajo de campo. Esta apreciación puede ser fundamental para que acepten participar en una entrevista. En el caso de la práctica en Tlayacapan, el portar una camisa con un gafete de la UNAM, permitió que Doña María se animara a colaborar con nosotros, nos veía como estudiantes

haciendo una tarea. Pero no todos los casos funcionan de la misma manera, habrá que ser flexibles para adaptarnos a tiempos y lugares, así como conocer el contexto sociocultural, en afán de no hacer o decir algo que pueda ofender a nuestros colaboradores. Esta estrategia de adaptación se puede lograr a partir de nuestras observaciones en campo, pues tampoco se trata de disfrazarnos de algo que no somos.

¿Cuándo parar de entrevistar? Breve reflexión sobre el punto de saturación y la triangulación de fuentes

La entrevista, como método cualitativo, no busca cantidad sino densidad. Por ello, no es necesario establecer un número mínimo o máximo de interlocutores/as, pues no se trata de contabilizar y estandarizar los puntos de vista individuales, sino que se persigue construir un *corpus* testimonial denso y minucioso a partir de las entrevistas que realicemos. Una recomendación es que en la medida en que se vaya avanzando en la investigación y se recopile información importante sobre nuestros objetivos, evaluaremos cuántas sesiones más tendremos que acordar con los entrevistados/as. En mis clases de metodología en la universidad pocas veces se comentó el momento recomendado para concluir las entrevistas; a lo mucho se señala que hay que parar de entrevistar cuando se tenga información suficiente para proceder al análisis. Pero el momento exacto lo otorga el propio trabajo de campo y sus improntas particulares. Así, en Tlayacapan, el tiempo de la estancia fue un factor que limitó la recolección de datos, pues aunque hubiera más cosas que explorar, teníamos que entregar un informe final para acreditar la materia, lo cual nos hizo finalizar las entrevistas antes de regresar a la Ciudad de México. A ello se sumaba lo extenso que era el material de audio registrado, pues me tomaba una hora o dos escuchar los testimonios, vincularlos con mis preguntas y revisar bibliografía relevante para interpretar la información. Este proceso me permitió evaluar en qué medida se iban cumpliendo los objetivos y con ello el momento ideal de parar las entrevistas.

En cambio, en otra práctica no estuve condicionada por el tiempo y se presentaron las condiciones para entrevistar a vendedoras de ropa de segunda mano en bazares virtuales. Siguiendo las recomendaciones arriba establecidas preparé un guión de entrevistas planeado para realizar varias sesiones con al menos diez mujeres, pero cuando llegué a la entrevista número siete, me

di cuenta de que gran parte de los datos se repetían y me llevaban al mismo punto en el análisis. Este fue el momento en que decidí parar las entrevistas porque había llegado al mentado punto de saturación. Aunque pudiera haber obtenido más información valiosa en los otros tres encuentros proyectados en un inicio, preferí parar y redactar con tiempo el reporte final de dicha práctica; para ello volví a escuchar las entrevistas, interpreté la saturación de los datos con relación a teorías y agregué algunas notas de mis observaciones en campo.

Respecto a la triangulación de fuentes, conviene destacar que las historias de vida pueden tener "sus puntos ciegos", pero existe la posibilidad de crear una triangulación de narraciones u otras fuentes obtenidas en el trabajo de campo. Al respecto conviene citar la siguiente reflexión:

> Conocer y considerar toda la información pertinente y relevante a nuestra investigación, procedente de los archivos documentales convencionales (parroquiales, civiles, censales, estadísticos, etcétera) y fuentes secundarias como los materiales de libros, revistas, periódicos, etcétera (Cáceres, 1998, p. 24).

La triangulación nos permite ubicar varias interpretaciones de un mismo tema, así como a contextualizar los relatos y otros materiales etnográficos. También sirve para verificar acontecimientos narrados por nuestros interlocutores, además de detectar las brechas entre los relatos y la realidad. Volviendo al ejemplo de mi práctica de campo en Tlayacapan, algo que no hicimos y que sin duda hubiera aportado a la investigación, fue la inclusión de los puntos de vista de las personas cercanas a Doña María. Asimismo, la contextualización puede echar mano de datos cuantitativos y documentales, los cuales se pueden combinar con las fichas de observaciones y contenidos de las entrevistas. Las fuentes históricas, en Tlayacapan, arrojaron elementos contextuales importantes gracias a que las autoridades locales nos dieron acceso al acervo de archivos comunitarios que se encontraban en el cabildo. Hay un sinfín de fuentes que se pueden triangular con las historias de vida, permitiendo ubicar contradicciones, patrones o regularidades que son de mucha utilidad para el análisis.

Formatos de grabación y cómo transcribir sin llorar

Como he venido señalando, una parte fundamental en las historias de vida son las entrevistas. Por ello, en la mayoría de los casos y, de ser posible, se deberán

grabar las sesiones en audio o video. La ventaja de grabar los testimonios es que podemos mantener la narrativa tal como nos fue contada, además de rescatar cuestiones que pudieron pasarse por alto en nuestras notas. A continuación se ofrecerán algunas recomendaciones acerca de las grabaciones, posibles formas de respaldo y la manera en que podemos transcribirlas.

Hasta el momento, en mis prácticas nunca he tenido alguna dificultad para grabar las entrevistas. Siempre informo a mis colaboradores sobre la confidencialidad y mi compromiso ético con la información obtenida. Al respecto, es imprescindible preguntarles si aceptan el uso de equipo de grabación y si acceden a que sus nombres aparezcan en la investigación. Asimismo, es importante prevenir fallas técnicas en nuestros equipos de registro (a nivel de baterías, memoria, funcionamiento general, entre otras) o por las condiciones en que se desarrolle la entrevista (ambientes ruidosos, condiciones climáticas que dañen el equipo, o cuestiones de seguridad que nos expongan a un robo o agresión, por mencionar algunas).

Tanto para los casos en que falle el equipo de grabación o no contemos con él, como en aquellos en donde no se nos permita grabar –que es frecuente cuando hablamos de temas sensibles a nivel político o frente a situaciones de violencia o abusos sexuales–, de lo único que podemos echar mano para no perder la oportunidad de registrar el testimonio, son de las notas que capturen elementos significativos en la narrativa que se nos comparte. Por ello, como buena etnógrafa precavida, siempre hay que llevar con nosotros una libreta, *post-it*, o una aplicación de notas en el celular, pues estos recursos son de utilidad si nos interesa registrar no sólo la oralidad, sino el lenguaje no verbal en la situación de entrevista. [3]

Otra recomendación respecto al registro grabado es verificar el audio, pues en muchas ocasiones comenzaba a grabar sin antes comprobar si el sonido se escuchaba bien. En mis prácticas me sucedió que, por no hacer esta prueba, muchos de los relatos registrados se perdieron porque no se comprenden los diálogos o porque los ruidos del ambiente no permiten escucharlos nítidamente. Probar el funcionamiento de nuestros equipos antes de hacer las entrevistas nos puede evitar muchos dolores de cabeza. Hay que tener en cuenta que lo relatado por las personas es irrepetible y que no volveremos a tener la misma enunciación dos veces. Además, debemos de cuidar la información una vez capturada;

[3] Algunas recomendaciones para desarrollar notas de campo se encuentran en los trabajos de Castillo y Cervera en este libro.

en consecuencia, resulta indispensable elegir herramientas y estrategias para el respaldo de la información. Una buena opción son las plataformas en línea como *Dropbox* o *Google Drive*, que pueden salvarnos de fallas o accidentes en nuestros dispositivos de grabación (por ejemplo, si se moja nuestro celular o si la grabadora se rompe).

Una vez que tenemos la grabación con la narración, llegamos a una de las fases más laboriosas en la elaboración y análisis de una historia de vida: la transcripción. Es importante aclarar que aunque la transcripción puede tornarse un poco frustrante por el tiempo invertido, es un momento donde podemos hacer asociaciones sobre lo que las personas nos contaron y de qué manera lo hicieron. Por este motivo, lo más recomendable es realizar las transcripciones por nosotros mismos y no dejar pasar mucho tiempo entre el momento en que se realizó la entrevista y la transcripción. De esta manera, nuestra memoria estará más fresca para recordar ciertas actitudes de los entrevistados y poder hacer anotaciones relevantes que refuercen la interpretación de los datos testimoniales en la investigación. En mi caso, utilizo el programa de transcripción *VoiceWalker*. Hoy día existen muchas aplicaciones que facilitan este trabajo, aunque ninguna nos libra al cien por ciento del engorroso proceso de captura de detalles en los discursos de los interlocutores. El programa mencionado facilita la transcripción, ya que tiene la ventaja de controlar la velocidad de reproducción del audio, en afán de no perder tanto tiempo en pausas y agilizar los tránsitos entre la escucha y la escritura.

En el proceso de transcripción, utilizando *software* específico o no, es necesario recuperar todos los signos de la comunicación que la sostienen; por ejemplo, las expresiones no verbales, los silencios, pausas y todos los fenómenos paralingüísticos.[4] Estos elementos no se deben menospreciar en el análisis, pues son indicios de contradicciones, alusiones sentimentales y valoraciones morales, que nos indican que a nuestros interlocutores les cuesta trabajo verbalizar algo de manera fluida. Esto, sin duda, requiere de una interpretación complementaria basada en una estrategia sensorial.[5]

[4] Al respecto, véase el trabajo de Márquez en este libro.

[5] Para profundizar en las estrategias metodológicas que nos permiten interpetar las sensaciones, véase el capítulo de Sabido en este libro.

Tabla 1
Ejemplo de transcripción de entrevista

Entrevista # 3 a vendedora (Transcripción literal)	*Notas de campo (Interpretación etnográfica)*
E: ¿Entiendo entonces que tú has acordado entregar tu mercancía en Tacubaya por motivos de seguridad? ¿Has tenido alguna experiencia donde has puesto en riesgo tu seguridad? V: Mmmmmmmm, todavía me provoca un poco de temor contar lo que me sucedió, incluso dejé de vender mi mercancía por internet casi tres meses. Es que luego hay gente mala en internet que nada más está viendo a quien chingar, pero, (mmmmmm) te cuento...	Se quedó en silencio por al menos dos minutos, le dije que si quería podía apagar la cámara, pero ella insistió en que no había problema. Su silencio puede deberse a que no estaba segura de contarme, porque puede que el recordar le provoque un grado de ansiedad.

Fuente: Elaboración propia.

El fragmento anterior es producto de una entrevista que realicé a una joven vendedora de ropa. Lo primero que hago es rotular mi entrevista para tener un mayor control, pues apliqué siete entrevistas. Posteriormente, en la medida que escucho la grabación con ayuda del programa, transcribo tal y como lo enunció mi interlocutora, pero al mismo tiempo en la sección "notas de campo" escribo los detalles y mis interpretaciones de cada parte de la entrevista. Este espacio es útil para agregar cualquier información adicional como imágenes, dibujos o descripciones del lugar donde se lleva a cabo la entrevista. Cada persona se adaptará con las herramientas de que disponga para realizar las transcripciones, la tabla anterior puede ayudar incluso a ordenar las narrativas de manera cronológica, para las historias de vida es muy útil hacer anotaciones por segmentos.

Respecto a la "transcripción literal" (Tabla 3), algunos puntos no verbales merecen una reflexión a profundidad, porque aluden a situaciones o prácticas relevantes para los entrevistados. Es el caso del silencio manifestado por la interlocutora, pues a partir de él podemos inferir la angustia y el miedo que tiene por revivir narrativamente una experiencia desagradable. Este tipo de situaciones suelen aparecer en las entrevistas y muchas veces las consideramos datos residuales, omitiendo que las narrativas van acompañadas de emociones, reacciones o gestos que pueden ser un indicador para adelantar el momento de cierre de la entrevista.

Particularidades de las entrevistas autobiográficas

Las historias de vida son un recurso mediante el cual las personas ordenan sus experiencias, su vida cotidiana y sus emociones. En el proceso de la entrevista, la memoria de las personas actúa de manera selectiva, son los interlocutores quienes deciden cómo enunciarlo, lo que implica que las narraciones sean contadas en un orden cronológico lineal y otras no; en este último caso, es tarea del entrevistador darle "sentido a los sin sentidos" (De Garay, 1997). Para ello es fundamental afinar, como lo hemos mencionado anteriormente, el papel de la escucha. Creamos narrativas en todo momento, al mismo tiempo buscamos ser escuchados: cuando queremos explicar algo relevante de nuestra vida a nuestros amigos o cuando deseamos dar cuenta de algún evento que atestiguamos en la cotidianidad y se queda grabado en nuestra memoria. En ese sentido, los relatos de la entrevista tienen detrás una construcción que involucra sus contextos, como vemos en la siguiente definición:

> La memoria colectiva es la construcción de un pasado por miembros de un grupo social con base en su experiencia, es decir, lo que vivieron, imaginaron, les contaron o leyeron en fuentes escritas y que hicieron suyo; es una experiencia compartida por un grupo social puesto en discurso: el recuerdo convertido en palabras (Camarena, 2010, p. 9).

Ahora bien, ¿es posible darle sentido a los *sin sentidos*? Nuevamente, hay que señalar que no existen recetas para lograr esto. Cada investigador o investigadora puede hacer uso de diferentes estrategias analíticas para interpretar sus datos. En diversos manuales de antropología e investigación cualitativa se recomiendan algunas formas para realizar el análisis de contenido de una entrevista, asumiéndola como discurso o como fuente documental.[6] Las aproximaciones interpretativas que he realizado en mis prácticas de campo parten de considerar un espacio en mi rutina, a menudo antes de dormir, para releer mis notas de campo, escuchar de nuevo las entrevistas, consultar bibliografía relacionada con los tópicos de la conversación, platicar con mis compañeros de equipo sobre nuestras observaciones y elaborar notas de las transcripciones. Todos estos eventos implican un proceso de análisis e interpretación. Aquí pueden ser de mucha utilidad los códigos de clasificación preestablecidos desde el diseño

[6] Una propuesta etnográfica para analizar el contenido discursivo y social de las fuentes documentales puede verse en Rodríguez en este libro.

de la investigación o generados en el marco del trabajo de campo, pues mediante ellos es posible sistematizar de una manera crítica la narración y clasificarla de acuerdo con indicadores teóricos o referencias a temáticas relevantes dentro del proceso de investigación.[7]

La siguiente tabla ejemplifica la forma en que utilizo códigos una vez que tengo las transcripciones de mis entrevistas. En este caso precisé las temáticas: "Procesos de búsqueda del bien" y "Servicios por plataformas virtuales". Estos códigos me sirvieron para ubicar patrones o temas comunes en las historias de vida.

Tabla 2
Ejemplo de elaboración de código

Código	*Entrevistades*
Procesos de búsqueda del bien o Servicios por plataformas virtuales.	Sesión 1: "Pues, estoy más en *Instagram*, ahí hay muchas páginas y ahí es donde veo los productos que me gustan." "Pues si algunos fueron recomendaciones por amigos y otros pues porque me la pasaba navegando en las páginas y compraba; pero fue más por amigos" Sesión 2: "Utilizo más *Instagram*" "Una compañera compró una blusa en un bazar, y le pregunté: ¿cuál era? De ahí me metí a ese bazar y en ese bazar muchos bazares y como esos mismos bazares no sé cómo le hacen, pero me empezaron a seguir puros bazares y ya yo elijo como qué ropa me gusta y a esos les doy seguir; y a los que no me convences, a esos no, y por recomendaciones de mis amigas"

Fuente: Elaboración propia.

En la organización de los datos también me ha sido de utilidad la elaboración de mapas conceptuales, los cuales me permiten sistematizar e interpretar la información, ya que son:

> […] medios para representar conocimientos de forma visual y los enlaces entre conceptos afines al interpretar los datos. Donde más se utilizan los mapas conceptuales, es en el análisis de constructos e ideas teóricas o las perspectivas e interpretaciones de las personas, es decir, son primordialmente cognitivos, pero también se pueden usar para mapear estados emocionales (Simons, 2011, p. 203).

[7] Estas actividades se pueden realizar con la ayuda de diversas aplicaciones de análisis de datos, como lo muestra el capítulo de Lucas en este libro.

Es conveniente sistematizar la información de campo lo más rápido posible. A mi me ha funcionado realizarla después de revisar mis transcripciones, aunque se puede organizar solamente escuchándolas. Mis primeros mapas conceptuales los elaboré utilizando varias hojas de papel para poder unir algunos temas o conceptos; pero hoy día utilizo aplicaciones como *XMind*, que me permite poner colores, símbolos, imágenes y hasta *stickers*. Los mapas nos permiten consultar varias evidencias etnográficas al mismo tiempo (es el caso de transcripciones, audios, notas de campo, fotografías, etcétera).

Existen muchas formas de organizar la información contenida en los mapas. Algunos autores optan por relacionar los testimonios obtenidos con las teorías que han delimitado la problemática y el sistema de preguntas previo al trabajo de campo; otros cotejan sus *corpus* de datos con base en la teoría fundamentada[8] o etnocategorías; otros eligen ponderar un trabajo colaborativo, donde los interlocutores/as puedan ir revisando avances del estudio y participan de las interpretaciones. Sin embargo, siempre es recomendable regresar a los objetivos de nuestra investigación para determinar la relevancia de nuestro estudio y evaluar si tenemos que seguir realizando entrevistas. Pero es un hecho que "los datos" emanados de esta estrategia de investigación se transforman. Todo lo anterior se puede replicar en otras investigaciones, será cuestión de que cada persona utilice sus habilidades y creatividad para encontrar aquel proceso en el cual se sienta más cómodo/a.

Reflexiones finales

Las historias de vida implican construir entrevistas con otros seres humanos. Por ello, es indispensable no vulnerar la seguridad y los derechos de los actores/as sociales que comparten sus testimonios. Así, como lo mencioné, no pretendo ofrecer un recetario sobre las decisiones en trabajo de campo, pues dependen del contexto de cada investigación. Sin embargo, mantener los diálogos con nuestros colaboradores o colaboradoras en todo el transcurso de la investigación es de suma importancia. La apertura a dicho diálogo debe señalar la importancia de la confidencialidad en los datos obtenidos. Muchas veces se recomienda cambiar los nombres de las personas e incluso la ubicación geográfica de los resultados de la investigación para no exponer su integridad física y moral.

[8] Pretende comprender las opiniones e interpretaciones de los participantes a partir de cómo "construyen" sus mundos, con el fin último de generar una teoría (Simons, 2009, p. 316).

Existen temas delicados, como el narcotráfico, la corrupción, la violencia sexual, por mencionar algunos, donde es imponderable la modificación de ciertos datos que perfilen a nuestros colaboradores/as. No obstante, también hay temas en los cuales las personas quieran ser reconocidas a partir de sus testimonios. Una salida a estos dilemas éticos radica en preguntar a la persona de qué forma quiere ser representada y citada en la investigación. Su respuesta debe quedar asentada mediante lo que se conoce como consentimiento informado, el cual consiste en un documento respaldado por algún comité de ética que delinea una normatividad mínima a respetar en el marco de las implicaciones o riesgos que puede tener nuestra investigación en la vida de las y los interlocutores. No obstante, también se puede llegar a un consentimiento informado de mutuo acuerdo respaldado en nuestra palabra, el cual puede quedar grabado o rubricado en algún documento.

El consentimiento informado evidencia nuestros objetivos e intereses del trabajo de campo y permite a los colaboradores evaluar su participación en la investigación. Vale decir que una vez obtenido el permiso para grabar una entrevista, los acuerdos pueden ir modificándose, llegando al punto en que señalen que cierta información no se debe incluir o nos soliciten pausar (o borrar) la grabación en cierta parte de la entrevista. Ante estas situaciones podríamos tratar de interpretar por qué la persona no quiere que estos datos sean registrados, y mediante un ejercicio reflexivo convertir su solicitud en un dato útil para el estudio. Existe un debate de las implicaciones de hacer públicas las declaraciones construidas a partir de una relación de mutuo acuerdo o confianza. Allen (1996) propone una ética dialógica y situacional, y aunque la autora recupera estos conceptos para investigaciones en internet, pienso que podrían funcionar bien en el análisis donde es indispensable recuperar la experiencia de los actores/as sociales. Los acuerdos de privacidad tendrían que ser dialógicos, porque no responden sólo a los intereses del investigador.

En el fondo de los dilemas éticos se encuentra la compleja distinción entre lo público y lo privado, la cual responde a las configuraciones particulares de cualquier sociedad. En consecuencia, los imaginarios sobre la privacidad dependen de la comprensión de las tradiciones, hábitos y sentimientos de cada grupo. Las historias de vida siempre serán un buen recurso si se quiere conocer la perspectiva de los actores/as ante aconteceres contemporáneos. Lo valioso de este método es que permite a nuestros colaboradores/as resignificar los acontecimientos vividos y percibir que su punto de vista es fundamental en la construcción del conocimiento antropológico. Pero en las entrevistas también

se refleja el compromiso de cualquier investigador/a por tratar de comprender los relatos ajenos y con ello transformar sus percepciones e interpretaciones. Finalmente, espero que ese sentido dialógico se mantenga en la lectura de mis ejemplos para que puedan ser transformados, modificados y apropiados por las personas que los lean. En otras palabras, apuesto porque la imaginación antropológica de cada quien siga renovando la forma de hacer historias de vida y les permita sortear, disfrutando el proceso, los obstáculos y dificultades que se presenten en el camino.

Referencias bibliográficas

Appel, M. (2005). La entrevista autobiográfica narrativa: Fundamentos teóricos y la praxis del análisis mostrada a partir del estudio de caso sobre el cambio cultural de los Otomíes. En *Forum: Qualitative Social Research, 2*(6).

Atkinson, R. (1998). The Life Story Interview. En *Qualitative Research Methods*, 44.

Camarena, M. (2010). *La construcción de la memoria colectiva*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cornejo, M., Mendoza, F., y Rojas, R. (2008). *La Investigación con Relatos de Vida: Pistas y Opciones del Diseño Metodológico*. Psykhe.

Covarrubias, K. (1998). Etnografía: el registro del mundo social desde la vida cotidiana (apuntes metodológicos). En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas 8*(IV). 93-119.

Estalella, A. y Ardèvol E. (s/f). Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de internet. En *Forum: Qualitative Social Research 3*(8).

Galindo, J. (1998). *La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación*. Addison Wesley Longman.

De Garay, G. (1997). *Cuéntame tu vida. Historia oral, historias de vida*. Instituto Mora.

Guber, R. (2001). *La etnografía*. Grupo Editorial Norma.

Jimeno, M. *et al*. (2016). *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. Universidad Nacional de Colombia.

Martínez, M. (2004). *Ciencia y Arte en la metodología cualitativa*. Editorial Trillas.

Simons, H. (2011). *Estudio de caso: Teoría y práctica*. Morata Editorial.

ENTREVISTAS PARA GRUPOS PEQUEÑOS

Leticia Pogliaghi
IISUE-UNAM

Introducción

Este capítulo tiene como objetivo caracterizar y explicar una técnica de investigación social: la entrevista grupal con grupos pequeños, que aunque pocas veces es reflexionada, se utiliza con frecuencia para recabar información primaria, especialmente cuando queremos conocer e interpretar los significados, los sentidos y la experiencia de los sujetos de investigación.

La entrevista grupal tiene un doble propósito: recuperar las subjetividades y prácticas del colectivo, pero también de las individualidades. En la bibliografía sobre esta técnica, cuando se habla de entrevistas grupales, se suele referir a los grupos focales (*focus group*) o grupos de discusión, debido a que son las técnicas grupales de recolección de información grupal más frecuentemente utilizadas (Amezcua, 2003). Sin embargo, en este capítulo trabajaremos sobre otra forma, la entrevista grupal con grupos pequeños. Si bien ésta tiene algunas similitudes con las anteriores, también comparte otras con la entrevista individual, a la vez que se diferencia de ellas. Por tanto, cuando hablemos de entrevista grupal nos estaremos refiriendo a la que involucra a una persona entrevistadora –pudiera haber más, pero suele ser mejor que sea una sola– y dos o más sujetos entrevistados –hasta cuatro o cinco idealmente– que comparten algunas características entre sí.

Las reflexiones aquí vertidas son resultado de lectura y sistematización de bibliografía sobre etnografía, investigación cualitativa, técnicas de investigación y estudios que utilizaron la técnica en cuestión, pero sobre todo de la aplicación de la entrevista grupal con grupos pequeños en los tres últimos proyectos

de investigación que he realizado en la última década. Las entrevistas que se mencionarán más adelante corresponden a las realizadas por mí y estudiantes en el marco de un proyecto de investigación que desarrollamos en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México en el periodo 2018-2020, titulado "Expresiones de violencia en el bachillerato: subjetividades y prácticas de los jóvenes estudiantes", el cual contó con el apoyo del Programa UNAM-PAPIIT IN301818. En este estudio utilizamos, entre otras técnicas, entrevistas grupales a grupos pequeños de estudiantes de los cinco planteles de bachillerato del Colegio de Ciencias y Humanidades de la misma Universidad. Las experiencias de la instrumentación de la técnica serán incluidas en los apartados siguientes para ejemplificar y compartir algunas consideraciones metodológicas. Con el fin de garantizar el anonimato de las personas entrevistadas, sus nombres verdaderos son modificados.

Una aclaración previa y necesaria es el enfoque epistemológico, teórico y metodológico que guía mi propuesta, pues qué es y cómo llevar a cabo la entrevista grupal puede realizarse desde distintas perspectivas. En mi caso, lo haré desde un enfoque que pondera la agencia, pues es la que suscribo en mis trabajos de investigación. En ellos, la propuesta de realizar entrevistas grupales se motiva en la intención de crear conocimiento a partir de la recuperación y análisis de la perspectiva de los actores, sus subjetividades y sus prácticas, en el marco de los condicionantes sociales de su acción y de los significados que construyen. Este supuesto lleva a pensar que lo social o los fenómenos sociales que van a ser estudiados existen tanto en las subjetividades como fuera de ellas. Es decir, los fenómenos o algunos aspectos de ellos pueden no estar presentes en las subjetividades de nuestros sujetos (y en las propias de la investigadora); sin embargo, están operando. Podemos no estar conscientes de ellos, pero será trabajo de la investigación develarlos. Esto es importante no perderlo de vista durante el estudio, y en especial cuando analicemos el material empírico, debido a que las entrevistas nos brindarán datos sobre las percepciones, puntos de vista, significados de las personas, aunque detrás de ellas puede haber algo más. Esa labor de descubrir e interpretar deberemos desarrollarla más adelante, pero desde el inicio es necesario que tengamos en cuenta que la entrevista no nos dará "todo". Nos ofrecerá datos que deberán ser analizados, contrastados, discutidos. La entrevista es una técnica, una herramienta dentro del trabajo etnográfico, pero no es su fin último.

La técnica de la entrevista grupal: ¿de qué se trata?

Una entrevista es una forma particular de interacción y relación comunicativa entre dos o más personas, donde quien entrevista "obtiene información relevante acerca de la persona entrevistada mediante una serie de preguntas" (Núñez y Santamarina, 2017, p. 198) o de temas que propone sobre los cuales conversar. Relevante, en el sentido que nos informa sobre las materias de nuestro interés y, en particular, sobre la perspectiva de los sujetos, cuestión central en el enfoque etnográfico (Guber, 2011).

La entrevista grupal, como su nombre lo indica, se caracteriza porque en ella las personas a entrevistar son más de una, comparten una o más características, tienen algún tipo de vínculo e interaccionan entre sí. Además, la organización y la dirección de preguntas van a la colectividad de las y los participantes. Esto significa que si bien las personas responderán o comentarán de a una, la intención es que el relato se configure de manera colaborativa. De otro modo, estaríamos ante una situación de entrevista donde se aplica el guión de manera más o menos uniforme a cada persona presente y parecería más una entrevista "pluriindividual" que una grupal.

Decíamos que la entrevista grupal procura que la charla sea colaborativa (Fingerson, 2005), es decir, que las declaraciones e interpretaciones propias se vayan construyendo hilvanadas con las del resto de participantes, apoyándolas, ratificándolas o rectificándolas. De este modo, lo expresado se vuelve colectivo. Ahora bien, como enuncia la autora citada, para que la charla colaborativa sea exitosa, las personas entrevistadas deben tener experiencias compartidas.

Como toda técnica de investigación, se trata de un instrumento del cual podemos aproximarnos a conocer lo social (Duarte *et al.*, 2016) a partir de las percepciones, puntos de vista, conocimientos, significados y prácticas de los sujetos. Ahora bien, la "realidad social" sobre la que se dará cuenta es compleja, involucra múltiples objetos, sujetos y procesos sociales y será una construcción de las personas involucradas –quien(es) investiga(n) y personas entrevistadas–. Difícilmente, una técnica pueda permitirnos entenderla de manera acabada. Como expresan los autores recién citados, los datos producidos por las técnicas de investigación, "**nunca son** lo social, más bien **forman parte** de lo social, haciendo que la acción social, la vida social, se expanda y complejice, junto a otras innumerables prácticas y lógicas sociales" [negritas en original] (p. 283).

Lo que produce la entrevista es principalmente un testimonio hablado, pero también al estar en situación de interacción obtendremos –y podemos buscar–

lenguaje no verbal que nos permitirá recuperar emociones o sentimientos respecto de lo que se está comentando verbalmente o de la misma situación de interacción. El discurso que produce es diferente al que obtendríamos en entrevistas individuales, en tanto éste es construido colectivamente y en la medida que se va generando el diálogo. En este marco surgirán testimonios que no aparecerían sin la interacción entre pares y ésta es una de las grandes virtudes de la técnica. Un ejemplo de una entrevista a dos estudiantes, Omar y Cynthia:

> ¿Cuáles creen que son los problemas más importantes que se viven en el plantel?
> *Omar*: Yo creo que dentro, no muchos: o sea, a los alrededores sí claro que hay. O sea, es inseguridad alrededor por acá atrás por donde está la Cruz Roja acá por el… o están los bomberos también.
> *Cinthya*: Pues es más en esa parte.
> *Omar*: Ajá sí, o sea, en los alrededores, aquí enfrente tampoco tanto, o sea.
> *Cinthya*: Es más por abajo, por dónde están todos los camiones, por ahí es donde se pone más feo.
> *Omar*: Sí, es en donde se pone feo. Pero aquí adentro como tal, no. Pues nunca he, bueno aparte de cuando el año pasado que fue lo de los petardos o eso de que de repente estaba, así como que estábamos ahí caminando por el plantel y de repente "no, pues, qué creen, que hay paro", que ya nos vamos y bueno, adiós.

Aquí, entre la joven y el joven describen el lugar donde identifican problemas. Están de acuerdo en que dentro del plantel no se dan, sino más bien en el exterior. A partir de lo que menciona cada quien es posible identificar la zona donde se presentan y cómo están vinculados a la inseguridad. Si bien no se venía hablando sobre este tema, y sería abordado en la entrevista más adelante, en su subjetividad los "problemas" están asociados a esta problemática social.

La entrevista grupal es una método efectivo y eficiente para acceder a las culturas infantiles y juveniles, particularmente cuando se tratan temas sensibles (Fingerson, 2005). La autora sostiene, y acordamos con ella, que es una buena manera para observar cómo hablan las y los adolescentes, cómo aprenden colectivamente y construyen socialmente temas relevantes para sus vidas. En ese sentido, y debido a que en nuestra investigación los sujetos son jóvenes estudiantes, con quienes aun cuando compartimos una cultura y un contexto socioespacial, hay temas, intereses, gustos, maneras de comunicarse que no necesariamente comprendemos o son los propios y que en una entrevista

individual pueden ser un obstáculo en la comunicación. Además, en el cara a cara entre sólo dos personas esas cuestiones pudieran pasar inadvertidas o no poder revelarse, en tanto es probable que en la situación de entrevista las personas interpeladas modifiquen su lenguaje al no estar hablando con un par. El hecho de que haya más jóvenes conversando y en interacción, de algún modo limita que se modifique su forma de expresión. Esta apreciación que realizamos específicamente para el trabajo de investigación con jóvenes pudiéramos extenderla hacia otros sujetos de estudio con quienes tenemos diferencias culturales, socioeconómicas, territoriales, generacionales, de género. Veamos un ejemplo en una entrevista con dos jóvenes mujeres estudiantes de bachillerato que tuvieron problemas con miembros del grupo al que pertenecían:

¿Y ya no tuvieron alguna represalia?
Delia: Pues, hasta el momento no, pero yo sí la espero.
Ah, ¿sí la esperan?
Belén: Sí.
Delia: Sí
¿Y qué esperan que les hagan o que les digan?
Belén: Pues lo más seguro es que manden a varias morras para que nos quieran dar en la madre. Y digo varias porque, pues, no es por presumir ni alzarnos el culo ni nada de nada así, pero pues ahí éramos la mera verga nosotras.
Delia: Pues sí, la neta sí.

En este intercambio, las jóvenes están conversando como si estuvieran entre pares y no estuviera una persona ajena a su núcleo. No podemos saberlo con certeza, pero quizá si no hubiera estado presente Delia, Belén no hubiera hablado con esos términos.

Los datos que se obtienen en una entrevista son en su gran mayoría lingüísticos. Si bien podemos percibir en ella algunas emociones, por ejemplo, en cómo reacciona una persona ante determinada pregunta a través de su lenguaje no verbal, la mayor riqueza seguramente la obtendremos de los que nos cuente, incluso en cómo verbalice aspectos emocionales. Ahora bien, la riqueza de información en la entrevista grupal también seguirá esa lógica, pero si logramos que se generen debates o posiciones diferentes entre quienes estamos entrevistando, es posible que afloren también aspectos emocionales, morales, valorativos, que en la individualidad serían más difíciles que emergieran. Al

haber más de una persona respondiendo u opinando sobre determinado tema, y si otra mantiene una escucha activa, es posible que reaccione; y si se siente interpelada, quiera manifestar su disentimiento o acuerdo con lo que está siendo manifestado. Lo ideal es que esto surja de manera espontánea, aunque como personas entrevistadoras podemos ser inquisitivas y forzar a que esto suceda.

Una entrevista –en este caso de carácter grupal– es una técnica de construcción de datos. Ahora bien, los datos no están determinados, sino que se van a ordenar y construir en función de cómo elaboremos el instrumento con el cual se aplicará la entrevista, al que denominaremos guión de entrevista, y de la dinámica de la interacción.

El guión de entrevista

El guión no se elabora de manera caprichosa, es decir, incluyendo lo que "nos gustaría saber" o lo que "creemos pudiera ser importante" preguntar. Por el contrario, la decisión de adoptar la técnica y el instrumento dependen, por un lado, del objetivo de la investigación –si busca descubrir, explorar, describir, interpretar, explicar, etcétera– y, por otro, de una construcción teórica más o menos delineada de manera previa que nos habrá permitido elaborar nuestro problema y pregunta de investigación. Es decir, los conceptos clave, sus dimensiones y aspectos particulares sobre los que se indagará, se desprenden del *corpus* teórico que ordena al estudio. Y en caso de contar con una exploración previa del campo, del conocimiento que la persona investigadora tenga del sentido común, nociones y prácticas cotidianas propias y de la comunidad que se va a estudiar. Por tanto, partimos tanto de conceptos teóricos como del conocimiento previo y sentido común de quien investiga (Guber, 2011). Esto último es muy importante, para no caer en el dogmatismo de la teoría o en el empirismo absoluto.

El instrumento que orienta la entrevista grupal es el guión o guía de entrevista. En ésta, volcamos de manera escrita las preguntas sobre las que buscamos respuestas o los temas sobre los que conversaremos y que, por supuesto, son los que consideramos que nos brindarán los datos a analizar. Es aconsejable que una primera versión del guión sea puesta a prueba, con el fin de realizar los ajustes que sean necesarios. Unas pocas entrevistas nos darán una idea de qué preguntas son las que funcionan mejor, sobre qué tópicos no estamos obteniendo la información necesaria, qué preguntas toman demasiado

tiempo y si sus respuestas no ofrecen lo que queríamos lograr, qué consignas son difíciles de comprender, etcétera. De lo que se trata, entonces, es de ver si nuestro guión está funcionando, de qué manera y cómo podemos optimizarlo. Verificar el instrumento nos permite, entonces, reducir errores en el contenido, en el manejo de los tiempos, en el orden en que debemos abordar los distintos temas, etcétera. Este proceso de revisión y ajuste podemos realizarlo no sólo al inicio en la exploración o prueba del instrumento, sino a lo largo de toda la investigación.

Como su nombre lo indica, es una guía que hará que no nos perdamos en la situación de entrevista, que abordemos todo aquello que consideramos importante y no nos olvidemos de algún aspecto. Sin embargo, vale la pena tener presente que podemos –y deberíamos– mantener un grado de flexibilidad con el instrumento en dos sentidos principales. Primero, sostener una escucha abierta para poder detectar aspectos que no teníamos en cuenta cuando elaboramos inicialmente el instrumento y que si son lo suficientemente importantes como para que lo reformulemos, lo valoraremos después. Es decir, prestar atención a los temas emergentes y que merecerían la pena ser profundizados en la misma situación o en futuras. Segundo, para reformular aquello que identifiquemos que no es fácilmente comprensible por las personas entrevistadas y si hay reactivos que no nos están dando el tipo de datos que requerimos, valorar su modificación y, en su caso, su descarte.

En nuestro estudio utilizamos un guión semiestructurado, donde a partir de seis bloques temáticos, que luego fueron ampliados a ocho, ubicamos las preguntas agrupadas de manera temática. Cuando elaboramos el primer guión de entrevista, los bloques definidos fueron: preguntas de apertura, escuela, conflictividades, violencia, inseguridad y preguntas de cierre. Sin embargo, un evento violento que ocurrió en 2018 en la Universidad detonó una serie de movilizaciones colectivas contra la violencia y la inseguridad y otra serie de demandas vinculadas a la violencia de género contra las mujeres, que nos llevó a ampliar el problema de investigación y, por tanto el instrumento, lo cual implicó sumar dos nuevos bloques: movilización y violencia de género.

En este proyecto de investigación, y en otros anteriores, resultó adecuado abrir la entrevista solicitando que la persona se presente y en seguida realizar una pregunta abierta sobre algún tema que le resulte cercano. Por ejemplo, en las entrevistas a estudiantes preguntamos: "¿Me podrían contar cómo es un día típico de tu vida?" A partir de esta pregunta descriptiva y ser estudiantes nuestros entrevistados/as, intuimos que la escuela y las relaciones y vivencias

vinculadas a ésta tendrán un lugar importante en sus narrativas; así podemos ir construyendo "los contextos discursivos o marcos interpretativos de referencia en términos del informante" (Guber, 2011, p. 80). Ello nos da una contextualización de dónde suceden situaciones que más adelante abordaremos a detalle y desde donde construyen sus significaciones. Con la respuesta ya nos podemos ir dando una idea de la dinámica cotidiana de las personas entrevistadas, si tienen vivencias en común, aspectos familiares, escolares, de amistades, de pareja.

A medida que avancemos y hagamos preguntas más concretas, iremos profundizando en sus subjetividades y experiencias. Los temas que sabemos son más íntimos, emocionales o que requieren posicionamientos u opiniones, los abordamos cuando la entrevista está más avanzada. Esto con el fin de que para ese momento hayamos construido un ambiente de confianza entre todas las personas entrevistadas y quien aplica el instrumento.

Las preguntas deberían ser lo más abiertas posibles, tratando de limitar las de respuesta "sí o no" y las que expresen un posicionamiento u opinión de quien entrevista, para que se exterioricen con mayor libertad las percepciones y experiencias de las personas. No obstante, también resultan de importancia algunas preguntas que contengan algún juicio de valor o representaciones sociales legitimadas que fuercen a las personas a posicionarse a favor o en contra y argumenten en ese sentido. Por ejemplo, les preguntamos a las y los jóvenes: "Es común lo que se dice de que porque jugamos videojuegos que contienen mucha violencia, nos volvemos violentos. ¿Qué piensan ustedes?".

De todos modos, por el carácter flexible de la entrevista, las preguntas o los tópicos sobre los que conversemos se irán ajustando en función de lo que digan las personas entrevistadas y de cómo vayamos sintiendo su estado de ánimo respecto de la situación. Es recomendable que si en un relato surge algún tema que está previsto ver más adelante, pero una de las personas lo menciona, éste se aborde de manera más amplia cuando aparece. La entrevista grupal nos facilita que habiendo sido introducido el tema por alguien, que ya comentó su parecer sobre el mismo, se le otorgue la palabra a otra persona para seguir profundizando sobre el mismo o saber su opinión sobre lo que ya se mencionó. En nuestro estudio, por ejemplo, es frecuente que cuando hablamos de conflictividades, tema previo al de violencia, ya surjan menciones sobre ésta. En este caso, lo que hacemos es indagar en el momento que surge y después volver sobre los conflictos en general.

Selección de sujetos

Sabemos que en la investigación etnográfica, la selección de las personas informantes no podemos realizarla *a priori* sin conocer el campo particular de estudio, su contexto histórico y social. En las entrevistas grupales con personas conocidas entre sí, deberíamos primero ver qué condiciones comunes deseamos que ellas tengan. Por ejemplo, género, edad, generación, etnia, raza, condición socioeconómica, ocupación, escolaridad, dependerá del planteamiento del problema de investigación y de los conceptos que conforman nuestro *corpus* teórico.

Respecto de la cantidad de personas a entrevistar, en tanto estamos trabajando cualitativamente, no debemos construir una muestra estadísticamente representativa, sino la "*representación tipológica, socioestructural* correspondiente a los objetivos del estudio" [cursivas en original] (Valles, 2002, p. 68). Teniendo esto en consideración, estaremos vigilando que las materias sobre las que queremos obtener información sean abordadas para que, más adelante, podamos analizarla a la luz de dichos conceptos (Hoffman, 2009), lo que hace posible identificar similitudes y diferencias entre lo manifestado por las personas.

A veces, las características o elementos que definen a cada sujeto son muy diferentes o no tienen vínculos entre sí. Es posible que tengan vivencias y subjetividades diferentes entre sí: éste es un supuesto; no sabemos si efectivamente sea de este modo, pero develarlo será parte de la investigación. A los fines de la aplicación de la técnica, para obtener el mejor provecho de ella y lograr una conversación colaborativa, lo que podemos hacer es conformar distintos grupos y realizar con cada uno una entrevista grupal. Los resultados nos dirán qué tan similares o diferentes son esas vivencias y subjetividades y definiremos a partir de la experiencia si vale la pena organizar entrevistas con grupos más heterogéneos.

En la aplicación de esta técnica, hemos encontrado que cuanta mayor confianza exista entre las personas entrevistadas, más libres se sienten de expresar lo que piensan o quieren decir. Incluso haciendo que, de repente, se sientan en una situación propia como si no estuvieran siendo entrevistados, como nos sucedió en el siguiente caso:

> ¿Y cómo dirían que son… muy agresivos en estas peleas?
> *César*: Dependiendo de la persona.
> *Ulises*: Es que depende de la persona.
> *Fabián*: O depende de qué tan enojado te encuentres.

Ulises: Cuando agarraron al Morrito que estaba allá atrás lo cargaron, puto costal de papas, güey.
Fabián: Te pasaste de verga, güey, traías un desmadre.
César: ¿Por qué?
Fabián: Güey, tú traías un desmadre ese día.
César: Estamos en medio de una entrevista.

En ese sentido, una plática previa nos permitirá saber si las personas son amigas, compañeras, familiares, etcétera. Y la valoración del vínculo establecido nos dirá si son o no las apropiadas para llevar a cabo la entrevista. Debemos tener en cuenta que este vínculo influirá en el desarrollo, la dinámica de la situación de entrevista y en los resultados. Dicha influencia puede ser en sentido positivo o negativo. Por tanto, debemos decidir qué tipo de entrevista vamos a desarrollar y qué tipo de información es la que queremos obtener.

Dinámica de la entrevista

Habiendo seleccionado posibles participantes, debemos establecer el contacto (en persona, por correo electrónico, a través de redes sociodigitales, por teléfono; dependerá de nuestras posibilidades y de los medios que creamos son los preferidos o más usualmente utilizados por las otras partes), explicarles brevemente el propósito de la investigación y de la entrevista, solicitar su consentimiento y agendar la cita. En nuestra experiencia, las entrevistas grupales realizadas cara a cara fueron las más exitosas. No obstante, también implementamos la técnica a través de una plataforma digital de videoconferencia y pudimos constatar que aun cuando no se logró establecer el mismo grado de cercanía y confianza entre entrevistadora y personas entrevistadas, los datos obtenidos fueron valiosos.

Un aspecto para considerar es el espacio en el que se desarrollará la entrevista. En principio, debe ser un lugar accesible para todas las personas, que en la medida de lo posible sea silencioso para poder realizar una grabación de calidad y en el que sujetos externos no interrumpan. Por ejemplo, en nuestro estudio, y debido a que el trabajo de campo se realiza en los planteles escolares y que movilizarse a otro espacio les implicaría un gasto en dinero, las entrevistas las realizamos dentro de las escuelas, en algún salón vacío o en un área libre separada de los pasillos donde hay más tránsito de personas.

En situación de entrevista, al inicio es aconsejable que la persona entrevistadora se presente, explique cuál es el objetivo de la investigación y de la entrevista, cuánto tiempo aproximadamente durará y que solicite permiso para grabar, que puede ser con audio o video. Necesitamos el consentimiento expreso de las personas para realizar esta acción. Es posible que nos digan que no o que las veamos incómodas ante esta petición. En ese caso, podemos ofrecer tomar notas de lo que nos vayan diciendo y, de ese modo, tener registro de lo conversado. En ambos casos es importante garantizarles confidencialidad, anonimato y asegurarles que lo que nos digan sólo será utilizado con fines de la investigación.

Al finalizar la entrevista, será adecuado dejar un espacio para que las personas puedan expresar si tienen algo más que decir o que comentar. Muchas veces ocurre que a partir de las preguntas que se van planteando, las personas se dan cuenta que pudieran completar alguna respuesta que quedó incompleta, o que les surgieron algunas ideas que a lo mejor no estaban directamente relacionadas con lo que se preguntó y por ello no las mencionaron o porque en el relato se olvidaron. En este espacio pueden aparecer tópicos que no teníamos previamente definidos y que pueden resultar relevantes para la investigación y que pueden ser retomados en entrevistas posteriores con otras personas. Además, lo que aquí nos digan puede servirnos para saber cómo se sintieron durante la entrevista.

Por nuestra parte, debemos agradecer el tiempo, la disposición y el conocimiento que nos compartieron; y en caso de que sea oportuno, manifestarles nuestro interés de compartirles los resultados de la investigación una vez que ésta se culmine.

Rol de la persona entrevistadora

Si lo que queremos es considerar la subjetividad de las personas entrevistadas que será captada a partir de la situación de entrevista, no podemos dejar de tener en consideración también la subjetividad, la experiencia, la historia y la cultura de quien cumple el rol de entrevistar. Sería ingenuo plantear que quien va a entrevistar pueda adoptar una postura "neutra" frente a lo que va a preguntar y lo que va a recibir como respuesta; o que por la inmersión etnográfica en campo podrá quitarse todo su bagaje y experiencia previa con que llegó. Por tanto, más

allá de los recaudos que podamos tener, siempre tenemos presente que, en toda entrevista, la persona entrevistadora influye sobre cualquier dato generado.

Sin caer en el subjetivismo extremo ni pretender la neutralidad absoluta, proponemos tomar como condicionantes y como parámetros en la situación y análisis de la entrevista, la subjetividad propia de la persona entrevistadora y la intersubjetividad construida en la situación de entrevista. Como postula Vasilachis de Gialdino: "Las reflexiones del investigador sobre sus acciones, observaciones, sentimientos, impresiones en el campo, se transforman en datos, forman parte de la interpretación y son documentadas en diarios de investigación o protocolos de contexto" (Vasilachis de Gialdino, 2006, p. 27).

Otro aspecto a considerar es el lenguaje que utilizamos. Cuanto más cercano sea al de las personas entrevistadas, más posibilidades tendremos de generar empatía y confianza con ellas. Lo mismo pudiéramos decir de nuestra apariencia, vestimenta e instrumentos que portemos. Sin embargo, esto dependerá de las situaciones. Si como nos expresamos, nuestra ropa y lenguaje no verbal son reconocidos por los sujetos como artificiales e irreales, es decir, que sólo "queremos parecernos a ellos o a ellas", el efecto será el contrario y contraproducente. Lo que lograremos es desconfianza y rechazo. Sin duda, los sujetos "leen" y construyen un juicio sobre quien les entrevista y eso estará presente en el intercambio. Vean el siguiente extracto de entrevista:

> ¿Y, por ejemplo, han tenido problemas con otros estudiantes con amigos? ¿Sí? ¿Cómo de qué?
> *Gerardo*: Pues, chapulinear.
> *Camila*: Eso se escucha muy triste.
> *Gerardo*: Pero sí es cierto.
> *Mario*: Pero explícale qué es chapulinear.
> *Gerardo*: Pues, es básicamente que tu amigo te baje a tu novia.
> *Mario*: O algo así.

En el relato anterior, Mario identifica que quien lo estaba entrevistando no comparte sus códigos y que necesita una aclaración y explicación del lenguaje. Sin duda, esto es porque no la ve como un par, como alguien de su edad o común a sus espacios de socialización, que pueda comprender la palabra "chapulinear". No hay una recomendación que podamos hacer en este sentido, más la de que pensemos en las y los otros y en nuestra persona; para cada situación concreta debemos valorar cuál será la postura por adoptar.

Finalmente, aun cuando quien entrevista es la persona que guía, propone los temas a abordar y lleva el ritmo y tiempos, el que "sabe" o quienes tienen el conocimiento son las personas entrevistadas. En ese entendido, debemos mostrar respeto por todo lo que nos manifiesten y escuchar de manera activa, es decir, con atención. Por ello, es importante ir llevando la conversación a partir de lo expresado, repreguntando sobre los aspectos relevantes, mostrar interés y empatía con nuestro lenguaje no verbal o con algún comentario, más que estar pendientes de llevar a rajatabla el guión.

Sistematización de la información y análisis de resultados

Los datos que hemos construido durante el trabajo de campo no son los resultados de la investigación y, como dice Fonseca (2019), no hablan por sí solos. Lo que debemos hacer es analizarlos. A este proceso nos referiremos en este apartado. Para poder analizar el material, debemos primero transcribir a texto el material audio grabado. El proceso de transcripción, que conlleva mucho tiempo y esfuerzo, es un paso fundamental. Algunos elementos para tener en cuenta son:

1. Identificar en el inicio del audio a quien corresponde cada voz. Una manera de hacerlo es pedir a las personas participantes que se presenten —recordándoles que después se les garantizará anonimato, por supuesto—, que digan su nombre y/o alguna otra información.
2. Al inicio del texto, colocar los datos de identificación de las personas entrevistadas y de la entrevista.
3. Transcribir textualmente todo lo que las personas dicen, incluyendo las interjecciones, los silencios, las "muletillas" y palabras groseras o insultos, aunque pudieran parecernos inadecuadas.[1] Hacerlo pudiera llevarnos a modificar el significado de lo que querían expresar (Martin, 1996). Además, esas palabras nos muestran la estructura y forma distintiva en que las personas hablan, a la vez que nos revelan la inconformidad con algún aspecto particular (Fingerson, 2005).

El análisis implica un proceso complejo que articula diferentes niveles de trabajo de y con la información.

[1] Algunos elementos a consideración en la transcripción de entrevistas se pueden consultar en Márquez en este libro.

- Primero, su tratamiento a partir de la codificación según las categorías o ejes que se pretenden abordar.
- Segundo, la ubicación de los testimonios en el contexto de la situación de entrevista, relacionando "lo dicho" con los silencios, las interjecciones y las expresiones no verbales que previamente registramos.
- Tercero, la vinculación de todo lo anterior con lo obtenido en otras entrevistas y otras técnicas aplicadas con nuestro conocimiento de los procesos y las estructuras sociales más amplias que condicionan las acciones y subjetividades y, por tanto, los testimonios de las personas entrevistadas.
- Cuarto, su discusión con la teoría.

En el estudio al que hemos hecho referencia en este texto sobre juventud y violencia, seguimos el Análisis Cualitativo de Contenido no sólo para las entrevistas grupales, sino también para los otros materiales escritos, sonoros y visuales que integran el *corpus* empírico. Al igual que en el caso de la elección de una técnica de recolección y construcción de datos como la entrevista grupal, las técnicas de análisis de la información también son múltiples y en un estudio determinado podemos utilizar una o varias de ellas. En nuestro caso, de acuerdo con la pregunta de investigación y el propósito interpretativo que habíamos definido, elegimos el Análisis Cualitativo de Contenido.

Excede a los fines de este capítulo un desarrollo a profundidad de esta técnica. De manera sintética, lo que podemos decir es que aunque en sus orígenes estuvo ligado al tratamiento cuantitativo de los contenidos, a lo largo de los años se ha ampliado para la sistematización y análisis de datos cualitativos. Tiene la virtud de habilitar el análisis no sólo del contenido manifiesto en sus aspectos léxico-gramaticales, sino del contexto de comunicación desde el que se emiten y del contenido latente de los datos que se interpretan (Cáceres, 2003; Mayring, 2000).

Antes de iniciar el análisis propiamente dicho de las entrevistas grupales, primero reunimos todos los textos de las transcripciones de las entrevistas y las notas de campo donde fuimos volcando nuestras observaciones. Segundo, en función de la pregunta y objetivos de investigación, elegimos las dimensiones clave, que a la luz de la revisión bibliográfica previa y de lo que ya conocemos a partir del trabajo de campo, estimamos nos brindarán la información de los temas a analizar. Tercero, definimos los códigos –conceptos, símbolos o términos del lenguaje cotidiano surgidos de las entrevistas que nos resultan adecuados– para etiquetar los datos –una o más palabras, oración u oraciones,

fragmento o fragmentos– que informan sobre las dimensiones clave. Por tanto, para la selección de códigos seguimos un camino inductivo (Satu y Kyngäs, 2008): no están definidos antes del desarrollo del trabajo de campo, sino que los consideramos a partir de los hallazgos obtenidos en él.

Un elemento clave es definir los códigos al momento en que decidimos incorporarlos y elaborar un glosario con ellos. Es decir, debemos hacer explícito qué se entiende por cada uno de ellos, para que sepamos qué datos serán incluidos en cada código. Esto es especialmente importante cuando trabajamos en equipo y varias personas estarán utilizando el mismo sistema de clasificación sobre los mismos u otros materiales. Pero también es valioso ese glosario de códigos para cuando trabaja una sola persona. Es posible que en el momento de seleccionarlos, sepamos a qué se están refiriendo. Sin embargo, en un futuro podemos olvidarlo. Más aún si queremos recuperarlos para investigaciones futuras.

Es importante señalar que los códigos no son inamovibles. Quizás a medida que avancemos en la codificación notemos que algunos de ellos están quedando vacíos o que no están dando información. Deberíamos entonces eliminarlos o modificarlos. También puede suceder que parte de los textos trabajados no cuadran para ser incluidos en los códigos definidos, pero que allí hay información valiosa que merece ser recuperada. En este caso, deberíamos valorar si incorporamos nuevos códigos o modificamos alguno de los previos de manera tal que puedan incluir la nueva información.

Una vez que tengamos los códigos elegidos y definidos, procederemos a realizar la sistematización de nuestros materiales. Ya sea de manera manual, o con el apoyo de un paquete informático, iremos seleccionando las secciones que correspondan etiquetar con cada uno. Vale aclarar que una misma palabra, oración o fragmento, puede ser etiquetada con más de un código. Esto, porque nos puede estar informando sobre más aspectos relevantes para nuestro estudio.[2]

Una vez que hemos codificado los materiales, podemos analizar individualmente cada código o agruparlos y relacionarlos (Cáceres, 2003) en nuevos grupos o unirlos en uno. Es posible –y recomendable– que habiendo concluido una primera fase de codificación, volvamos sobre los materiales, veamos si fue correcto el proceso que hicimos, recodifiquemos, modifiquemos errores y prestemos atención para identificar si omitimos algo y lo corrijamos.

Posteriormente, estaremos en condiciones de elaborar nuestras categorías, construcciones propias de la persona investigadora elaboradas a partir de las

[2] Para otras reflexiones sobre el diseño y uso de códigos, ver Cervera y Lucas en este libro.

inferencias que realiza de sus datos y del marco teórico del que se partió o fue elaborando; es decir, de un nivel de abstracción mayor que los códigos, en los cuales se resume, reduce, generaliza (analíticamente), construye, combina e integran de manera sistemática la información clave (Gläser-Zikuda *et al.*, 2020). Es posible también que debamos volver a los materiales y realizar nuevas codificaciones, incluso replantear nuestros supuestos teóricos de partida, ampliar o modificar nuestro marco conceptual y quizá desarrollar una vez más el trabajo de campo. En definitiva, estaremos en este punto interpretando la información, haciendo el aporte propio a la investigación, que volcaremos en el escrito de nuestra etnografía.

Como cierre de este apartado quiero insistir: la técnica de análisis de datos que aquí menciono es la que en el estudio al que he hecho referencia he seguido. No es la única manera de hacerlo, ni necesariamente es mejor a otras, pero es la que para el caso particular resultó más apropiada.

Reflexiones finales

Lo relatado en este capítulo no pretende ser un recetario para aplicar a cualquier problema de investigación o trabajo de campo en el que se decida utilizar la técnica de entrevista grupal. Por el contrario, debido a que el trabajo etnográfico está profundamente vinculado a la cultura, espacio, sujetos específicos de indagación y la posición del investigador o la investigadora en el campo, las premisas presentadas deberían ser pensadas, repensadas y ajustadas según las condiciones (con)textuales de cada caso. Esto no quiere decir que lo visto hasta aquí no tenga importancia. En todo caso, lo que proponemos es que las reflexiones vertidas sean el punto de partida a partir del cual los distintos ejes analizados puedan ser retomados y discutidos en sus proyectos de investigación.

Hemos visto que la entrevista grupal es una técnica potente para conocer las perspectivas, vivencias, subjetividades y experiencias de los sujetos a partir de discursos construidos colaborativa y colectivamente. Permite adentrarse en el lenguaje, intereses y cotidianeidades de grupos de personas que comparten códigos. Hace que surjan testimonios que pudieran no aparecer por el hecho de que a una persona entrevistada de manera individual no se le hubiera ocurrido o no hubiera querido mencionarlo. El sentirse "que son más del otro lado" –del lado entrevistado– da confianza y hace que las personas se sientan más cómodas para hablar.

A pesar de estas virtudes, que no son pocas, no queremos dejar de mencionar algunas limitaciones que hemos encontrado en las entrevistas grupales. La intención no es desestimar esta técnica, sino tener precaución al momento de ponerla en práctica y que sepamos hasta dónde podemos llegar con ella o cómo podemos minimizar dichas condiciones.

En primer lugar, en la entrevista grupal, el grado de participación de las distintas personas es diferencial. Algunas responden o comentan más, otras menos. En general, las personas introvertidas participan menos. Puede suceder también que alguna domine e imponga sus percepciones. Es importante que la persona entrevistadora trate de controlar estas situaciones, es decir, que modere e incentive a quienes guardan silencio para que se expresen.

En segundo lugar, en tanto la mayor parte de los datos que se obtendrán son de carácter verbal, es posible que surjan más emociones, exaltaciones y expresiones no verbales –en especial de quien no tiene la palabra en ese momento. Éstas resultan limitadas en comparación a las que pudiéramos captar a través de otra técnica como la observación participante. Además, aunque surjan dichos elementos durante la entrevista grupal, es posible que puedan pasarnos inadvertidas o no las veamos por estar manteniendo una escucha activa e interesada sobre lo que se está diciendo.

En tercer lugar, lo que obtendremos es lo que las personas dicen pensar, vivir, hacer, sentir, etcétera (Fonseca, 2019). En la situación de entrevista, no tenemos manera –o si podemos, será de todos modos limitada– de constatar que, en otros momentos y espacios, eso mismo sea practicado o que pudieran existir otros pensamientos, vivencias, acciones, sentimientos. Debemos tener la precaución de que lo que obtendremos es la percepción de la persona entrevistada y no necesariamente información "objetiva" sobre los temas que estamos tratando. Es decir, debemos tratarla como su punto de vista y, en todo caso, a partir de la puesta en común con las percepciones de otras personas entrevistadas o con información obtenida a través de otras técnicas; podremos plantearlo, por ejemplo, como un hecho que aconteció con determinadas características o el significado del grupo o social que se otorga a un evento, a una cosa, a una persona, etcétera.

Sumado a lo anterior, en la entrevista hay que considerar que "una cosa es lo que los sujetos sociales dicen hacer y otra es lo que hacen" (Ramírez Hita, 2019, p. 66). Podremos obtener datos más fiables cuanta mayor confianza y compromiso hayamos obtenido de la otra parte. Además, podemos recurrir a la aplicación de otras técnicas, en particular la observación, no en el sentido de

evaluar la veracidad de lo que nos fue comunicado verbalmente, sino de complementarla, ponerla en diálogo, discutirla con otros datos que pueden construirse por una vía distinta.

Finalmente, el presente capítulo busca incentivar a quienes están interesados/as en el trabajo etnográfico a que incorporen la entrevista grupal con grupos pequeños al entramado de técnicas de investigación que, en su conjunto, nos permitan recuperar las subjetividades y prácticas de los sujetos de investigación.

Referencias bibliográficas

Amezcua, M. (2003). La entrevista en grupo. Características, tipos y utilidades en investigación cualitativa. *Enfermería clínica*, *13*(2), 112-117.

Cáceres, P. (2003). Análisis cualitativo de contenido: una alternativa metodológica alcanzable. *Psicoperspectivas*, II, 53-82.

Duarte, K., Canales, M., y Cottet, P. (2016). Conversaciones juveniles: Aportes a las prácticas y lógicas de la investigación social. *Cinta de moebio*, *57*, 275-284. https://doi.org/10.4067/S0717-554X2016000300003

Fingerson, L. (2005). 'Yeah, Me Too!': Adolescent Talk Building in Group Interviews. En Kinney, D. y Brown Rosier, K. *Sociological Studies of Children and Youth,* Vol. 11, 261-287.

Fonseca, C. (2019). Quando cada caso NÃO é um caso: Pesquisa Etnográfica e Educação. En R. Guber, C. Eckert, M. Jimeno, y E. Krotz. *Trabajo de campo en América Latina: Experiencias antropológicas regionales en etnografía* (pp. 35-61). Campus editorial - Sb editorial.

Gläser-Zikuda, M., Hagenauer, G., y Stephan, M. (2020). The Potential of Qualitative Content Analysis for Empirical Educational Research. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, *21*(1), Article 1. https://doi.org/10.17169/fqs-21.1.3443

Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.

Hoffman, D. M. (2009). Multiple Methods, Communicative Preferences and the Incremental Interview Approach Protocol. *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research*, *10*(1), Article 1. https://doi.org/10.17169/fqs-10.1.1220

Martin, K. (1996). *Puberty, Sexuality, and the Self. Boys and Girls at Adolescence*. Routledge.

Mayring, P. (2000). Qualitative Content Analysis. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, *1*(2), Article 2. https://doi.org/10.17169/fqs-1.2.1089

Núñez, M. P., y Santamarina, M. (2017). Propuesta de análisis crítico del discurso en entrevistas clínicas en profundidad. *Cinta de Moebio*, *59*, 198-210. https://doi.org/10.4067/S0717-554X2017000200198

Ramírez Hita, S. (2019). La contribución del método etnográfico al registro del dato epidemiológico. Epidemiología sociocultural indígena quechua de la ciudad de Potosí. En R. Guber, C. Eckert, M. Jimeno, y E. Krotz. *Trabajo de campo en América Latina: Experiencias antropológicas regionales en etnografía*. Tomo II (pp. 63-92). Campus editorial - Sb editorial.

Satu, E., y Kyngäs, H. (2008). The Qualitative Content Analysis Process. *The Journal of Advanced Nursing*, *62*(1), 107-115. https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2007.04569.x

Valles, M. S. (2002). *Entrevistas cualitativas*. Centro de Investigaciones Sociológicas.

Vasilachis de Gialdino, I. (2006). La investigación cualitativa. En *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 23-64). Gedisa.

ENTREVISTAS GRUPALES. UNA HERRAMIENTA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO A PARTIR DEL DIÁLOGO

Daniela Mondragón Benito
CEA-FCPYS

Introducción

La entrevista grupal es una técnica de la investigación cualitativa que, como su nombre lo anuncia, trabaja con un grupo o colectividad. Se busca, a través del diálogo y las discusiones guiadas, acercarse a ciertas temáticas que se presentan a manera de preguntas. La modalidad más utilizada dentro de esta técnica es el grupo focal. Sin embargo, existen diversas formas de poner en práctica esta herramienta, pues como explica Amezcua: "Las entrevistas grupales se producen cuando los investigadores reúnen grupos de personas para que hablen sobre sus vidas y experiencias en el curso de discusiones abiertas y libremente fluyentes" (2003, p. 112) y esto puede lograrse a través de diferentes modalidades.

Para Denzin y Lincoln, la entrevista es "el arte de realizar preguntas y escuchar respuestas" (en Vargas, 2012, p. 121). Sin embargo, cuando hablamos de entrevistas grupales, no obtenemos sólo respuestas, sino que se desencadenan una serie de discusiones, reacciones y situaciones, a partir de las preguntas o temas que se propongan. Por tanto, el material obtenido es diverso, pues a diferencia de una entrevista individual en donde sólo se obtienen respuestas personales, también incluye las discusiones generadas al respecto, así como las reacciones ante los comentarios. Para ello es necesario tener un buen método de registro para poder sistematizar la multiplicidad de fenómenos simultáneos.

A través del diálogo generado, el o la investigadora busca acercarse a la comprensión, análisis y registro de la percepción de las personas expresada verbal y corporalmente durante la entrevista. Haumi y Varela explican que: "Se

trata de una técnica que privilegia el habla, y cuyo interés consiste en captar la forma de pensar, sentir y vivir de los individuos que conforman el grupo" (2013, p. 57). Aquí es importante precisar que el lenguaje hablado no es el único presente durante las entrevistas, puesto que existe una gran variedad de comportamientos y signos corporales que pueden ser muy significativos, así como los silencios mismos.

La entrevista grupal puede asemejarse a la dinámica de un taller, pues es una técnica participativa que tiene como vehículo el diálogo y como motor las preguntas generadoras. Según Martínez-Miguelez (en Haumi y Varela, 2013), es un método colectivista que se centra en la pluralidad y variedad de actitudes, experiencias y creencias. Como se hace a un grupo y no a un individuo, tiene la ventaja de obtener respuestas plurales y diversas, lo que puede permitir el desarrollo del panorama de una situación social, así como posibles conflictos sobre ésta o diferentes posicionamientos frente a un hecho. En este sentido, es posible decir que esta técnica permite reflejar la manera en la que los integrantes de una colectividad interactúan entre sí y busca interpretar y documentar vivencias colectivas (Amezcua, 2003). Además, en las entrevistas grupales es posible trabajar los significados y las construcciones de sentido que los sujetos realizan sobre sus propias experiencias subjetivas y comunitarias (Segovia, 2015).

Toda entrevista busca captar la particularidad de las vivencias y recuerdos de una persona o grupo, de acuerdo con su contexto, historia y situación particular; es decir, se apela a conocer la diversidad a partir de la opinión, recuerdo o testimonio del otro. En este sentido, la entrevista grupal no sólo nos permite acercarnos a una realidad, cultura o grupo diferente al nuestro, sino también observar la heterogeneidad que puede presentar éste en su interior. El objetivo del presente capítulo es resaltar el valor metodológico particular de las entrevistas grupales para el estudio antropológico.

Amezcua, al hablar sobre esta técnica, enuncia que

> El grupo es un marco para captar las representaciones ideológicas, los valores o el imaginario dominantes en un determinado estrato, clase o sociedad global. Se trata de reproducir el discurso ideológico cotidiano: creencias y expectativas, deseos, resistencias y temores conscientes e inconscientes, etcétera (Amezcua, 2003, p. 113).

La técnica de entrevista grupal deja ver la forma en que las posiciones que tienen las personas dentro de las estructuras ordenadoras –patriarcales, clasistas y racistas– repercuten en la construcción del discurso y están presentes en la

construcción del conocimiento. Estas estructuras ordenadoras operan como categorías de opresión que se interseccionan y generan un complejo sistema de desigualdades y marginaciones. Las posiciones dentro de dichas estructuras determinan gran parte de las condiciones de existencia de las personas. A esto se suma su trayectoria particular de vida y es desde ese lugar que las personas producen conocimientos, discursos y opiniones. Una premisa fundamental de las epistemologías feministas es lo que Donna Haraway (1995) denomina *conocimiento situado* y precisamente tiene que ver con el papel que juega la posición de la persona que enuncia un conocimiento, con su construcción. Situar el conocimiento es fundamental para la elaboración de entrevistas grupales, pues tanto las personas participantes como la persona a cargo de la investigación, construyen y crean conocimiento desde una posición histórica, social y políticamente determinada que no puede pasar desapercibida.

La entrevista grupal en mi trabajo de campo

En mi tesis de Licenciatura analizo las formas en que las mujeres privadas de libertad viven sus maternidades; y desde una perspectiva feminista interseccional explico el impacto que tiene la prisionización en sus trayectorias de vida, sus familias y sus tejidos comunitarios. Mi acercamiento a campo fue a través de mi participación en los talleres de escritura de la Colectiva Editorial Hermanas de la Sombra[1] en un Reclusorio Femenil del estado de Morelos, donde colaboro como tallerista desde el 2018.

Cuando decidí desarrollar mi investigación de tesis en ese espacio, comencé a construir estrategias para trabajar el tema de las maternidades dentro de la dinámica del taller, con el grupo conformado y sin dejar el objetivo central del mismo, que es la escritura. En el taller participan un promedio de veinte mujeres con las que nos reunimos una vez a la semana en una sesión que tiene una duración de tres horas. Las actividades se desarrollan en un aula pequeña, que cuenta con un pizarrón, una mesa pequeña y varias sillas. Nosotras decidimos acondicionar el espacio llevando café y galletas cada sesión para crear un ambiente más ameno. Por las características del espacio y del taller, cualquier inquietud académica debía inscribirse dentro de las actividades y grupo establecidos.

[1] https://hermanasenlasombra.org/

La implementación de entrevistas grupales apareció como una técnica privilegiada para capturar los conocimientos, puntos de vista y las experiencias de las internas sobre la cuestión de maternidad. El uso de la escritura permitió la autoenunciación, pues ellas a través de su voz poética y narrativa fueron las escritoras de sus propios relatos; esto permitió que mi trabajo de campo integrara sus testimonios en primera voz, los cuales ellas redactaron como parte de las actividades del taller y que aceptaron compartir conmigo para que yo pudiera utilizarlos en mi tesis. Mediante la integración de sus voces, no sólo como testimonios, sino como teorizaciones, reflexiones y preguntas con las que dialogar, logré generar un tejido en donde se pueden observar los diferentes conocimientos situados de cada una, que nos hacen tener visiones del mundo distintas.

Parte de las dinámicas del taller consisten en leer algún texto en voz alta, comentarlo, reflexionar sobre las temáticas que aborda y posteriormente elaborar algún escrito que se relacione con la temática discutida. Como el taller tiene un enfoque feminista, buscamos que tanto las autoras como los temas que vemos se relacionen con las diferentes experiencias, críticas y reflexiones en torno a *ser mujer* en este mundo patriarcal. Invariablemente, muchas de estas reflexiones nos llevaron a la vivencia de la maternidad que la mayoría de ellas comparten.

A lo largo de este capítulo buscaré aterrizar las diferentes reflexiones metodológicas con ejemplos de mi experiencia, buscando ilustrar la teoría y ejemplificar la técnica de las entrevistas grupales con anécdotas y reflexiones personales. Primero hablaré de los diferentes tipos de entrevistas grupales para conocer la diversidad de la técnica y argumentaré, desde mi experiencia, que los talleres son una modalidad más de entrevista grupal. Posteriormente estableceré la definición y problematización de algunos conceptos clave para reflexionar sobre la dinámica de esta técnica y cerraré con algunos aspectos metodológicos fundamentales para la implementación de entrevistas grupales.

Usos y aplicaciones de la técnica

La técnica de la entrevista grupal se ha empleado mucho para realizar estudios de mercado y salud. Es eficiente y puede reunir una amplia cantidad de datos con pocos recursos económicos y humanos. Además, tiene la ventaja de ser una técnica de fácil implementación; y como es colectiva, puede cubrir una muestra significativa en menos tiempo. Aunque, claro está, el número de sesiones y su

profundización dependerán del tema a tratar y las condiciones del trabajo de campo, por lo que no siempre significa un ahorro de tiempo.

Aunado a lo anterior, Haumi y Varela (2013) consideran que es una buena técnica para activar los temas tabú. Esta es una afirmación arriesgada, puesto que existen contextos de trabajo de campo en donde hay temas que son difíciles o imposibles de tratar en grupo por las probables represalias que pueden tener las personas que "hablen de más". Esto es muy frecuente en temas de violencia, narcotráfico, pandillas, explotación laboral, etcétera. Más adelante reflexionaré sobre la importancia de escuchar y respetar los silencios; sin embargo, puedo adelantar que es fundamental acatar la decisión de no hablar, sobre todo en contextos en donde dar un testimonio puede representar un peligro o generar represalias. Otra posible razón puede ser la vergüenza; hay muchos temas que son sensibles o tabú por alguna razón, y hablarlos dentro de un grupo puede generar incomodidad.

En congruencia con las ideas planteadas por Haumi y Varela, la antropóloga Juliana Arens, quien hizo trabajo de campo en una cárcel de mujeres en Oaxaca a través de un taller, señala en su tesis de Maestría que:

> es una premisa central de la educación popular y un pilar de la (antropología) feminista el hecho de que trabajar colectivamente permite poner en discusión cuestiones a las que es más difícil acceder de manera individual, dotando de *politicidad* a las trayectorias personales (Arens, 2017, p. 194).

La autora ve en las dinámicas grupales una oportunidad de acceder a temas difíciles y también de politizar las discusiones que se produzcan. Su aseveración, al igual que la de Haumi y Varela, puede transformarse según sea el caso y el contexto. Pero es un hecho que los diálogos colectivos generan un tipo de dinámica diferente a los sucedidos en las entrevistas individuales; y las discusiones grupales nos brindan una excelente oportunidad para acercarnos a las opiniones, acuerdos y tensiones respecto a los temas o ideas planteadas.

Podemos decir que las entrevistas grupales permiten al investigador o investigadora tener un acercamiento a las discusiones, acuerdos y desacuerdos que se generen alrededor de un tema. Es decir, al hacer una pregunta no se obtiene sólo una serie de respuestas, sino todas las reacciones de las personas participantes ante las opiniones o posturas de los demás. Una entrevista a profundidad te acerca a la subjetividad, mientras que la entrevista grupal permite tener un acercamiento a la intersubjetividad que se da en la convivencia derivada de las

conversaciones entre las y los sujetos que establecen un diálogo; y como bien enuncia James Clifford: "El método dialogal y la polifonía son ya, sin embargo, formas aceptadas en la producción científico-histórica" (1991, p. 45).

Los seres humanos construimos explicaciones del mundo a partir de lo que conocemos y pensamos. En este sentido, se hace relevante el postulado de James Clifford (1991) cuando enuncia que todas las verdades son parciales, incluidas las representaciones etnográficas, pues no existe ninguna que pueda considerarse total u objetiva. Como bien agrega Haraway: "Solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva" (1995, p. 326). Es fundamental comprender que la construcción del conocimiento debe ser colectiva; y a pesar de ello, jamás será un proyecto terminado o completo. Ante los postulados de James Clifford, la antropóloga Lila Abu-Lughod asegura que "es necesario reconocer que son verdades posicionadas" (2012, p. 136). Es importante no perder de vista la situacionalidad de los conocimientos, de los sujetos que los enuncian, así como el contexto social, temporal y espacial en el que se inscriben.

Iñiguez (2008) explica que los fenómenos grupales son cualitativamente diferentes a la adición de fenómenos individuales; es decir, el grupo es más que la suma de las partes. En síntesis, la discusión que se genera en el grupo a partir de una pregunta, es un producto diferente a las respuestas individuales que cada una de esas personas nos puedan dar sobre ese mismo tema. Para Martín Segovia (2015), la entrevista grupal es una instancia de co-construcción de conocimientos y un encuentro de reflexividades: "la entrevista no es un mero dispositivo de recolección de información ni su producto es meramente la expresión de un registro *almacenado* en la memoria desde la ocurrencia de los hechos; el testimonio oral es un producto cultural del presente" (Segovia, 2015, p. 213). Al igual con que Iñiguez, para Segovia el producto de la entrevista grupal es cualitativamente diferente.

Tipos de entrevistas grupales

Como mencioné anteriormente, existen diferentes clases de entrevistas grupales. Amezcua (2003) reconoce cuatro tipos de entrevista grupal: el grupo focal, la entrevista de grupo natural, la tormenta de ideas y los grupos nominal y Delphi. De la misma manera, Pando y Villaseñor (2010) reconocen cuatro modalidades adicionales al grupo focal: la entrevista colectiva periodística, la entrevista grupal desde el enfoque del grupo operativo, la entrevista grupal

psicoanalítica y la entrevista participativa. A continuación explicaré brevemente en qué consiste cada una para poder agregar una novena modalidad de entrevista grupal a través de talleres.

1. Los grupos focales, según Amezcua (2003), buscan establecer una reproducción teatral de la realidad en condiciones más o menos controladas donde las personas participantes colaboran en la definición de sus propios papeles semidirectivamente orientados por un moderador. Haumi y Varela (2013, p. 56) buscan establecer un espacio de opinión "[...] para captar el sentir, pensar y vivir de los individuos, provocando auto explicaciones para obtener datos cualitativos". Por último, para Pando y Villaseñor (2010), el grupo focal es una conversación sobre un tema o fenómeno específico en donde se busca conocer la percepción construida colectivamente: "Se busca conocer lo que se dice, el texto y el contexto: actitudes, opiniones, acuerdos y discrepancias, así como la manera que se tiene de representar socialmente el tema en cuestión (Morgan, 1990). El eje central de indagación es el lenguaje verbal y corporal" (Pando y Villaseñor, 2010, p. 228). Es interesante que estos autores incluyan dentro del material de análisis no sólo el lenguaje verbal, sino el corporal. A manera de conclusión podríamos decir que en los grupos focales se busca construir un espacio de diálogo que permita el flujo de información en la interacción verbal y corporal.
2. La entrevista de grupo natural, de la que habla Amezcua (2003), se refiere a las conversaciones en grupos informales e *in situ*; es decir, aquellos espacios de diálogo que surgen espontáneamente durante la estancia en campo y el o la investigadora se encuentra con un grupo de personas y decide entablar una conversación informal.
3. La tormenta de ideas (*Brainstorming*), mencionada también por Amezcua (2003), tiene como objetivo la generación de nuevas ideas y el trabajo del moderador o moderadora debe ser estimular la creatividad del grupo; se debe permitir a las personas participantes expresarse con libertad y evitar toda emisión de juicios de valor. En mi trabajo de campo me ha servido para la definición de algunos conceptos, como el de maternidad. Hacer una lluvia de ideas donde cada una exprese qué es para ella la maternidad, ser madre y su idea de *buena madre,* me ha ayudado a comprender muy bien cuáles son sus estándares, ideales y conceptos de maternaje.
4. Los grupos nominales y Delphi (Amezcua, 2003) son dos técnicas utilizadas en ámbitos más especializados, pues buscan el consenso entre expertos y expertas sobre algún tema que puede ser desde política, mercadotecnia,

salud u otra opción. En el grupo nominal se hace una pregunta ante el grupo, se enuncian las respuestas y, una vez completas, se abre un periodo de discusión y se finaliza con una votación. Por otro lado, en la técnica Delphi se mandan cuestionarios por correo a personas expertas en un tema; con base en las respuestas se establecen grupos homogéneos y se elaboran uno o dos cuestionarios más.

5. La entrevista colectiva periodística de la que hablan Pando y Villaseñor (2010) sirve para conocer la opinión de las personas sobre un tema específico y posteriormente socializar esto en medios, por lo que se busca clarificar las diferentes perspectivas individuales discutidas en grupo y se requiere que el o la moderadora tenga amplios conocimientos sobre el tema, ya que además de hacer las preguntas y moderar, puede también realizar comentarios para enriquecer las discusiones.
6. La entrevista grupal desde el enfoque del grupo operativo (Pando y Villaseñor, 2010) se basa en la idea de que existen dos planos presentes durante la entrevista: el manifiesto, que se construye con todo lo que se expresa de manera directa; y el plano de "lo latente", que no puede ser observado ni escuchado y por tanto requiere de una interpretación. En estos grupos entran en juego la información, emoción y producción, y son más utilizados en disciplinas como la psicología o el psicoanálisis, pues requieren de destrezas interpretativas.
7. La entrevista grupal psicoanalítica (Pando y Villaseñor, 2010) se desarrolla bajo la idea de que se está entrevistando en grupo, más no al grupo, y se busca conocer el inconsciente y el inconsciente colectivo en tanto el imaginario de lo grupal. El investigador busca entender el significado del inconsciente de lo manifiesto; comprender todo lo que el sujeto simboliza. Al igual que la modalidad anterior, es más utilizada desde el psicoanálisis y no desde las ciencias sociales.
8. Por último, la entrevista participativa (Pando y Villaseñor, 2010) es considerada por estos autores como un proceso de investigación-acción, a la vez que un proyecto investigativo. En esta modalidad, el entrevistador conversa, hace preguntas, da su opinión y participa de manera horizontal. El conocimiento se socializa y todos los actores son activos partícipes de su construcción. En palabras de los propios autores: "la investigación participativa busca propiciar un intercambio entre conceptos y hechos, validación de lo observado, reflexión según los resultados de la práctica, producción de preconceptos a un nuevo nivel y reinicio del proceso" (Pando y Villaseñor, 2010, p. 236).

A continuación me gustaría desarrollar una novena modalidad de entrevista grupal mediante el trabajo en talleres, que es la forma en la que yo he realizado la mayor parte de mis investigaciones en campo y la cual considero una herramienta sumamente poderosa. Como expresé antes, mi acercamiento al Reclusorio Femenil donde actualmente desarrollo mi tesis fue a través de un taller de escritura; por tanto, cualquier dinámica de indagación debía inscribirse dentro de su agenda. De forma similar, la antropóloga Arens investiga la interseccionalidad de opresiones que sufren las mujeres en prisión y para hacerlo se acerca a un reclusorio femenil de Oaxaca y propone impartir un taller de escritura. Al respecto, reflexiona:

> [...] la decisión de trabajar el acceso al campo desde un Taller de Escritura se convirtió en una estrategia central para abordar la especificidad del encierro de mujeres desde sus propios relatos: otorgando profundidad y complejidad a la construcción del sujeto de estudio desde la interseccionalidad; y a la vez, posibilitando el ejercicio de la autoría como estrategia de resistencia frente a la construcción de víctima, doblemente victimizada en su carácter de mujer y presa (Arens, 2017, p. 192).

Me parece que sus palabras sintetizan a la perfección la idea de que, mediante la escritura, las mujeres tienen la posibilidad de ser las autoras de sus propios relatos. En este sentido, es una gran ventaja poder recuperar estos testimonios en primera persona. Aunque vale recordar que no siempre es posible trabajar con la escritura, pues existe un porcentaje significativo de analfabetismo, y la escritura en algunos contextos puede resultar intimidante. Sin embargo, cuando las condiciones permiten hacer uso de esta herramienta, sus potencialidades pueden ser sumamente provechosas y enriquecedoras.

Además de la recuperación del testimonio escrito y la participación de las mujeres como autoras, las dinámicas de taller pueden conducir hacia un proceso de construcción colectiva del conocimiento, en donde el diálogo, las dinámicas grupales, las emociones y los cuerpos juegan papeles fundamentales. En mi experiencia con los talleres de escritura en Morelos, las mujeres participantes han logrado acuerpar[2] los conocimientos, desarrollar su voz poética, compartir

[2] El trabajo con el cuerpo ha sido una constante en el taller; buscamos tomar el cuerpo como fuente de conocimiento y también pretendemos que nuestras reflexiones pasen por nuestros cuerpos, permitiéndonos sentir y sanar lo que leemos, lo que reflexionamos y lo que pensamos. Esto lo hemos logrado mediante ejercicios de respiración, movimiento, teatro, danza y otras técnicas corporales.

y reflexionar sobre sus trayectorias de vida, experimentar un proceso de transformación y sanación, así como generar una comunidad sororal que ha sido de mucha ayuda, sobre todo al tratar temas dolorosos como la relación con sus hijas e hijos, la prisionización misma y sus historias de opresión. La escritura les ha permitido a estas mujeres encontrar un medio para sanar y denunciar las violencias sexistas, racistas y clasistas que han vivido.

Me gustaría cerrar este apartado diciendo que la metodología de investigación cualitativa no puede ser estudiada como un simple conjunto de técnicas para acceder a la información, pues conlleva también una postura política y filosófica sobre las epistemologías y el quehacer antropológico.[3] La producción académica de conocimiento obedece a patrones coloniales que dictan cánones de legitimidad de los saberes. Acercarse desde una postura horizontal y dialógica, es fundamental para comenzar a romper con este legado. Es decir, permitir que el conocimiento se construya a través del diálogo y acercarnos con la disposición de compartir, debatir y cuestionar la realidad desde nuestra posición particular y con la conciencia de que nuestro conocimiento es parcial y situado. A continuación, desarrollaré algunos conceptos que considero esenciales para la implementación de entrevistas grupales, pero que pueden servir para cualquier técnica cualitativa; y procuraré mantener un balance entre los aspectos técnicos y los ético-políticos de la metodología para la investigación. Este equilibrio es fundamental, puesto que

> si la metodología abandona su lado epistemológico, se reduce a una tecnología o una práctica que ya no se controla intelectualmente [...] si abandona el lado técnico, se transforma en pura reflexión filosófica sobre las ciencias sociales, incapaz de incidir sobre las actividades de investigación (Bruschi, 1991 en Segovia 2015, p. 208).

La entrevista grupal

Toda investigación social conlleva un proceso de cuestionamiento y construcción colectiva de la realidad con y a través de la mirada del otro y la otra, su testimonio y sus experiencias. Este proceso es dialógico y polifónico, en tanto sintetiza diferentes puntos de vista y opiniones sobre un fenómeno social. En este apartado pretendo revisar, reflexionar y problematizar algunos conceptos importantes para la metodología de la investigación y las entrevistas grupales,

[3] Al respecto, véase el trabajo de Aragón en este libro.

tales como: diálogo, testimonio y construcción colectiva de conocimiento, lo que nos llevará a revisar también las ideas de pregunta generadora y epistemología. Para ello, haré uso de algunos conceptos que desarrolla el pedagogo y filósofo brasileño Paulo Freire (1921-1997), los cuales son de gran utilidad para ilustrar la metodología de investigación cualitativa y particularmente los grupos de discusión, además de problematizar algunas premisas ético-políticas sobre el quehacer antropológico o de la investigación social y su compromiso comunitario.

Freire desarrolló la teoría y práctica de una educación liberadora que se basa en el diálogo como proceso colectivo de concienciación y transformación humana. Para él, la educación debe ser la herramienta de liberación de los oprimidos y tiene que darse en y a través del diálogo entre personas con la mediación del mundo. También propone que las preguntas son el eje central del proceso educativo, puesto que ninguna persona es poseedora del conocimiento último y la enseñanza-aprendizaje no debe ser la transmisión de conocimientos sino su problematización a través del diálogo. Los aportes de este autor nos sirven para el desarrollo metodológico de una investigación, al mismo tiempo que nos dan pautas éticas y reflexiones filosóficas sobre las formas en las que conocemos y construimos la realidad. Así pues, Freire nos acerca al debate de las diferentes epistemologías. Idea que será de gran utilidad no sólo para la técnica de la entrevista grupal, sino para toda investigación cualitativa, especialmente para la antropológica, pues es fundamental re-pensar nuestra forma de producir conocimiento y el papel que tiene nuestra reflexividad en ese proceso (Guber, 2001).

La construcción colectiva del conocimiento

De acuerdo con una premisa fundamental de Freire, el conocimiento es una construcción colectiva que se puede dar a través de preguntas en donde se permita tener un enriquecimiento recíproco de las personas participantes por medio del diálogo. Esta idea, que desarrolla pensando en las aulas de las escuelas, se puede extrapolar al espacio de una entrevista grupal, donde se pretende estudiar un fenómeno social que en realidad se va a construir en el momento de ser nombrado por las personas.

Para comprender lo anterior, resulta importante tener presente que nuestro papel como entrevistadores o guías de la discusión es catalizar mediante

preguntas o dinámicas un proceso de reflexión sobre un fenómeno social específico para que éste sea construido colectivamente. Es importante comprender, entonces, que antes de buscar interpretar o comprobar cualquier teoría previa, nos demos a la tarea de preguntar exhaustivamente y escuchar con atención a las personas. También debemos tener presente que las personas con las que realizamos trabajo de campo, o en este caso, entrevistas grupales, además de ser representantes o voceros de una realidad social, son seres con trayectorias de vida particulares.

Los humanos, como bien enuncia Freire (2017), somos seres *en situación,* enraizados en condiciones espaciales y temporales que nos marcan y que marcamos. En este sentido, somos determinados y determinantes de nuestro contexto. Productos y productores de nuestra historia. Reflexionar sobre esa *situacionalidad* desde la conciencia de la misma, es la clave para la identificación de los *temas generadores,* pero también para la construcción colectiva de conocimiento. Con *tema generador* este autor hace referencia a aquellos aspectos del universo temático que son significativos para un colectivo en específico; estos temas se deben conocer para poder entonces formular preguntas significativas, o en la terminología freiriana: generadoras.

Otro aspecto fundamental de la situacionalidad es el *conocimiento situado* del que habla Haraway (1995). La autora hace una crítica a la idea enunciada desde las epistemologías feministas que plantean la existencia de "un punto de vista feminista" en contraposición con las ideas de objetividad del "punto de vista único", y enuncia que cualquier conocimiento está ligado a su contexto y a la subjetividad de quien lo enuncia; por tanto, toda producción de saberes está situada. Esto es relevante metodológicamente en dos momentos: el primero, al comprender que nuestro contexto como estudiantes de ciencias sociales, o a cargo de una investigación, determinará nuestro conocimiento desde los intereses hasta las interpretaciones; y el segundo, que dentro del grupo con el que trabajemos, así sean todos provenientes del mismo contexto, existirán una infinidad de puntos de vista producto de sus subjetividades e historias particulares.

Si al realizar nuestra entrevista grupal o grupo de discusión, analizáramos los diálogos desde una perspectiva interseccional, podríamos observar cómo las diferentes estructuras ordenadoras globales determinan en gran medida nuestra experiencia en el mundo y, por lo tanto, nuestro conocimiento sobre el mismo, debido a que nuestras vivencias serán diferentes. Autores como Boaventura de Sousa Santos (2016) hablan de que existen diferentes epistemologías según

nuestra posición dentro de las estructuras globales de ordenamiento; tal como postulan las feministas, quienes reconocen que el mal llamado "conocimiento objetivo" es en realidad una construcción masculina sesgada e incompleta. Por eso, situar el conocimiento y a quien lo enuncia es fundamental para la interpretación de la información recabada en campo.

La perspectiva feminista interseccional permite analizar la forma en la que los diferentes sistemas de exclusión se superponen, creando múltiples grados de injusticia social (Crenshaw, 2016); los principales sistemas de exclusión son el racista, el clasista y el sexista. Esto provoca que las experiencias de las personas de grupos vulnerables tengan también jerarquías y desigualdades en su interior y a la vez origina que sus voces y sus testimonios sean más silenciados debido a los sistemas de opresión y marginación. Cuando hablamos de *conocimiento situado*, es importante poder ubicar desde dónde se esta enunciando, así como qué experiencias de vida y conocimientos sustentan ese testimonio.

Para ejemplificar lo anterior, utilizaré mi experiencia realizando trabajo de campo en el reclusorio femenil. A partir de la revisión bibliográfica del trabajo de autoras como Concepción Núñez (2012), Aída Hernández (2013, 2015, 2020), Juliana Arens (2017), Rita Segato (2007), entre otras, así como mi experiencia en campo, puedo decir que las mujeres privadas de libertad son en su mayoría mujeres pobres y subordinadas dentro de la jerarquía racial, que desde antes de llegar a prisión ya sufrían los estragos de la marginación social, precariedad y pobreza. Además de ser víctimas de múltiples violencias de género al interior de sus comunidades, dentro de sus propias familias y por parte del Estado. Por ello, Rita Laura Segato (2007) estudia el "color de las cárceles" en América Latina y concluye que éste es "no-blanco", pues está imbricado en un sistema de jerarquía racial. Sobre esto, Juliana Arens (2017) enuncia que la justicia es selectiva, en el sentido en que se encarcela la vulnerabilidad, más que la "delincuencia".

Otras autoras (Azaola, 2005; Salinas, 2014) han estudiado estas generalidades dentro de la población carcelaria para dar cuenta de lo que Elena Azaola (2005) denomina *reclutamiento preferencial de los pobres*. Sin embargo, a pesar de las generalidades enunciadas, la población al interior también es profundamente heterogénea. En ese sentido, el trabajo de Aída Hernández (2015) sobre las mujeres indígenas y campesinas dentro de prisión sirve para dar cuenta de toda la serie de vulnerabilidades posibles que puede sufrir una persona incluso dentro de ese colectivo; además, cada una, por su contexto familiar y comunitario, tiene saberes diferentes que se colectivizan a través del diálogo.

Al decidir trabajar el tema de la maternidad en prisión, me descubrí buscando una experiencia única que respondiera a mi pregunta: ¿cómo viven la maternidad las mujeres privadas de libertad? Y al adentrarme, descubrí que el abanico de respuestas es inmensamente amplio y que existen muchísimos factores que repercuten sobre su definición misma de lo que es ser madre, así como sus experiencias al ejercer una maternidad a distancia desde la cárcel. Los factores que pueden involucrar su experiencia son inmensamente amplios, desde su condición económica, duración de la sentencia, edad de sus hijas e hijos, persona o institución encargada de su cuidado, apoyo de su familia, lugar de origen, etcétera. Por tanto, aunque todas o la mayoría pueden coincidir en ciertos temas, sus experiencias y subjetividades son muy distintas, y sus conocimientos, intereses y sentires, también lo son.

Universo temático, temas significativos y preguntas generadoras

Los conceptos de *universo temático*, *tema generador* y *pregunta generadora* pueden ser herramientas conceptuales útiles a la hora de planear y ejecutar una entrevista grupal. Para conocer el abanico de temas que le son significativos a una comunidad o colectividad y plantearlos en forma de pregunta, es necesario realizar una investigación previa para conocer el espacio físico de estudio, la comunidad, y establecer conversaciones informales en donde se expliquen los objetivos y se posibilite, en un clima de confianza, el encuentro con personas interesadas en participar en la investigación.

Cada pueblo o colectividad tiene un universo temático o temática significativa, es decir, el conjunto de los temas generadores de una comunidad. Conocer estos temas nos permite planear una entrevista grupal con preguntas generadoras que den pie a discusiones ricas. Para Freire, los temas generadores buscan provocar la reflexión, concienciación y liberación; por tanto, la investigación de la temática significativa es fundamental para la guía de discusiones o el planteamiento de las preguntas generadoras.

El silencio

Ahora bien, existe una serie de temas significativos que son extremadamente delicados, a los que hay que prestar mucha atención para prevenir cualquier

incomodidad o malestar. En contextos de violencia esto se vuelve una premisa central, puesto que existen tabúes o silencios que son necesarios, ya sea por peligros del contexto, salud emocional o posibles represalias. Freire dice que cuando la comunidad no expresa con claridad el tema generador, puede haber una situación de opresión aún más pronunciada y que se puede identificar a través del silencio.

Escuchar y registrar los silencios es fundamental, sobre todo cuando trabajamos con temas sensibles o de violencia. La antropóloga brasileña Ludmila da Silva Catela (2004) hace trabajo de campo con ex-presos políticos de Brasil, familiares de personas desaparecidas en Argentina y sobrevivientes del Holocausto, y reflexiona sobre la importancia de conocer el silencio como pauta metodológica. Señala que lo que se dice y lo que se silencia tiene que ver con condicionamientos sociales, culturales, políticos y académicos que atraviesan a las historias y los testimonios.

Al igual que Freire, da Silva Catela (2004) reconoce que los silencios muchas veces envuelven o son producto de situaciones límite, personales o comunitarias; y por tanto, las personas pueden querer omitir el tema o requieren que exista un clima de confianza para su expresión. La autora agrega que la temporalidad de la entrevista también contribuye en el desplazamiento de la frontera entre lo decible y lo indecible; puede ser que si un tema doloroso está latente, las personas no puedan hablar de ello, pero sí lo harán décadas después. A lo anterior yo agregaría un tercer factor: la implicación emocional del testimonio. Las personas tienen derecho a no querer responder una pregunta o recordar una experiencia, ya sea porque es traumática, dolorosa o por cualquier otra razón.

Si llevamos estas ideas al contexto penitenciario, Malacalza (2015) señala que a través de testimonios se puede conocer la forma en la que el poder se despliega sobre los cuerpos encarcelados, las violencias que impone y los mecanismos de gobernabilidad que utiliza: “en este sentido, es preciso tener en cuenta el modo en que el contexto actúa sobre la forma en que se producen los testimonios, los silencios y los condicionamientos sociales que lo vuelven comunicable” (Malacaza, 2015, p. 157), pues como bien reconoce la autora, en las cárceles, el uso de la palabra está mediado por el poder.

El diálogo

Como ya lo habían anunciado da Silva Catela (2004) y Freire (2017), la confianza es fundamental para el diálogo en el proceso de una investigación cualitativa:

"la confianza va haciendo que los sujetos dialógicos se vayan sintiendo cada vez más compañeros en su pronunciación del mundo" (Freire, 2017, p. 111). Además, permite a las personas expresarse con honestidad. Existen diferentes formas de promover un clima de confianza. En primer lugar, hay que exponer con claridad los objetivos de la investigación y la forma en la que se utilizará y presentará la información. Por su parte, da Silva Catela (2004) advierte que algunas personas al saber que lo que digan será publicado en espacios académicos, prefieren callar; por tanto, la claridad de la exposición por parte de quien investiga es un paso esencial.

En segundo lugar, se debe promover siempre un diálogo horizontal, en el que se busque que todas las personas participantes tengan la posibilidad de expresar su opinión. Es importante reflexionar sobre la inclusión de las diferentes voces, testimonios y perspectivas, sin desacreditar ninguna de ellas e ir fortaleciendo nuestra relación con las personas para generar un ambiente seguro y de confianza.

El diálogo como acto de reflexión y creación debe buscar ser una polifonía horizontal y equitativa, pues la palabra es un derecho de todas las personas; y al hacer uso de ella para pronunciar y nombrar la realidad es que el mundo es significado por quienes lo habitan. En la moderación, es fundamental cuidar la equidad de voces y participaciones, así como escuchar con atención cada una de ellas. Freire dice que "dado que el diálogo es el encuentro de los hombres que pronuncian el mundo, no puede existir una pronunciación de unos a otros" (Freire, 2017, p. 107). Por tanto, debemos fomentar que cada persona hable por sí misma o encuentre el mecanismo de expresión que más le acomode. Aquí es importante recordar que no toda participación es verbal y que el lenguaje y la comunicación tienen también una dimensión corporal muy significativa.

La puesta en práctica

Ahora bien, para aterrizar todo este universo de conceptos, presentaré un ejemplo de mi trabajo de campo. Después de dos años de participar como voluntaria en el taller de escritura de la Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra, decidí realizar mi investigación sobre las vivencias de la maternidad desde prisión y el impacto que tiene la separación física de sus hijas e hijos en ellas, en sus familias y en los tejidos comunitarios. Al decidir aprender sobre la forma en la que ellas han vivido en carne propia el encarcelamiento y las

estrategias que han desarrollado para ejercer sus maternidades, fue que les planteé la posibilidad tratar estos temas dentro de las dinámicas del taller. Por fortuna, para ese momento ya existía una relación de confianza e incluso una amistad. A través de todas las conversaciones informales que habíamos tenido antes, conocía muchos de los temas generadores y fue precisamente por eso que decidí estudiar a profundidad el tema de las maternidades.

Recuerdo la primera vez que me propuse llevar a cabo un grupo de discusión para conocer cómo era la situación de las madres que vivían con sus hijas e hijos dentro del penal; establecí una serie de preguntas generadoras con un orden tentativo, que se transformó en la práctica, y también llevé material para discutir. Me interesaba conocer su concepto de maternidad y su autopercepción como madres, así que leímos algunas definiciones de diccionario para discutir, problematizar y, posteriormente, crear nuestra propia noción de maternidad. Este ejercicio fue de gran utilidad, pues permitió abrir el diálogo con una dinámica creativa donde transitamos de lo general a lo particular y de regreso. En otros momentos hemos empleado poemas o películas dentro del taller que ayudan a debatir sobre un contenido en específico, el cual de manera reiterada nos lleva a un diálogo y reflexión sobre sus experiencias vitales, creencias y conocimientos.

Una vez que ha iniciado la discusión, es fundamental tener claridad en los objetivos del ejercicio para no perder el hilo conductor de los temas. Guiar la discusión, sin duda alguna, es un arte que se desarrolla con la práctica, pues hay que cubrir los temas propuestos, sin plantear una estructura rígida que corte el diálogo. Por eso debemos plantear la discusión como una entrevista semiestructurada, cuyo orden sea flexible y permita profundizar en temas que generen mayor interés en las personas participantes. En mi caso, al realizar esta discusión grupal me encontré con que existían dos argumentos opuestos sobre las madres que vivían con sus hijos e hijas dentro de las instalaciones del penal, derecho que ellas y los menores tienen desde su nacimiento hasta los tres años. Por un lado, había quienes defendían este derecho y solicitaban la estancia de los hijos e hijas por un periodo más prolongado de tiempo; por otro, había quienes desaprobaban esta práctica bajo el argumento de que las cárceles no garantizan las medidas necesarias para el sano desarrollo de las y los menores. Si bien mi intención inicial era conocer la forma en la que se vivía la maternidad en la vida cotidiana, la discusión me llevó a sus experiencias y opiniones sobre este derecho que algunas mujeres ejercen.

El diálogo fue muy valioso porque cada una compartió no sólo sus vivencias, sino sus conocimientos y posturas frente a este tema, se posicionaron y

debatieron con diversos argumentos. Cerramos con un ejercicio de escritura en donde ellas narraron sus experiencias cuando hay menores en el penal y/o su postura al respecto. El ejercicio escrito sirvió para complementar las notas que yo había tomado durante la discusión, y además son poderosos testimonios que describen tanto la experiencia encarnada de la separación familiar que sufrieron al quedar privadas de su libertad, como sus reflexiones sobre la estancia de menores dentro de Centros de Detención. Debido a las normas penitenciarias, no es posible introducir grabadora de voz a las sesiones, por lo que su escritura también ha servido como herramienta de registro.

Aspectos metodológicos para la puesta en práctica

Una vez señaladas las características principales de las entrevistas grupales, las diferentes posibilidades de su implementación, los conceptos básicos metodológicos y la presentación de un ejemplo personal de mi experiencia con la técnica, procederé al desarrollo de algunas pautas metodológicas que es necesario tener en cuenta para la planeación y ejecución de una entrevista grupal. Según Iñiguez (2008), hay que decidir: la cantidad de grupos de discusión que se organizan, su tamaño, el lugar donde se llevarán a cabo, las características de las personas participantes dentro de cada grupo y el nivel de implicación del entrevistador; o bien, la forma en la que se llevará a cabo la moderación.

Sobre la cantidad de grupos, la decisión dependerá en gran medida del tiempo y recursos con los que se disponga, pero también de la profundidad del tema y las reflexiones deseadas. Si es un tema complicado o sensible, es probable que se necesiten varias sesiones para ir desarrollando confianza y profundizando. Asimismo, Iñiguez (2008) plantea que se debe ponderar también la heterogeneidad de la población y planear grupos de acuerdo con las categorías relevantes. Por ejemplo, en el caso de la cárcel, podríamos pensar en realizar tres clases de entrevistas grupales sobre las condiciones de la prisión: una con funcionarias y funcionarios, otra con las custodias y custodios y otra con las internas, así podríamos obtener diferentes puntos de vista. A estas divisiones Iñiguez les llama subpoblaciones.

La segunda consideración es el tamaño de los grupos y el lugar de la entrevista. Respecto al número de participantes, Iñiguez (2008) sugiere entre seis y diez personas; March y Prieto (2006) entre cuatro y diez; y Amezcua (2003) entre ocho y diez. Pueden ser algunas personas más o menos, siempre y cuando

exista el aforo necesario para establecer una discusión sin que el grupo sea demasiado grande como para que se vuelva difícil de manejar. Respecto al sitio para llevar a cabo la entrevista, Amezcua (2003) sugiere buscar condiciones técnicas adecuadas, un lugar agradable sin ruidos, accesible y cercano. Este autor nos recuerda que los lugares no son neutrales, y sugiere buscar que sea uno no contradictorio con los valores simbólicos del grupo. En caso de no contar con opciones, buscar la forma de adecuar el espacio para hacerlo más ameno. Por ejemplo, en la cárcel, busco llevar siempre café y galletas para generar un ambiente agradable dentro de la hostilidad penitenciaria.

La siguiente consideración es un poco más complicada y tiene que ver con el concepto de subpoblaciones del que habla Iñiguez. Este autor asegura que es necesario considerar el origen y las características de las personas participantes para poder estructurar los grupos y que éstos sean heterogéneos, con representatividad de la diversidad, sin llegar a ser potencialmente problemáticos o poner en peligro a alguna de las personas participantes. Para tener una idea de la posible heterogeneidad, March y Prieto sugieren tener un informante clave; es decir, "una persona que conoce bien a la población de un segmento concreto y que puede aportar la información necesaria para señalar las variables principales a tener en cuenta a la hora de dibujar el perfil 'típico' de ese grupo" (March y Prieto, 2006, p. 151). Las personas que participen en un grupo focal deben compartir ciertas características para poder hablar sobre un tema o experiencia común, en un ambiente de confianza para las discusiones.

Derivado de lo anterior, se dice que los grupos focales deben ser homogéneos intragrupalmente. La homogeneidad busca la interacción de los participantes y que las opiniones que se expresan puedan ser discutidas y matizadas en función de las visiones y perspectivas de otros participantes. Los criterios de homogeneidad variarán en función del tema sobre el que gire la entrevista (March y Prieto, 2006, p. 152).

Iñiguez (2008) señala que es necesario definir el nivel de implicación del moderador, es decir, la forma en la que va a intervenir en la entrevista grupal. Para este aspecto es fundamental tener claros los objetivos de la dinámica, las preguntas guía y la estructura de la entrevista. Iñiguez recomienda siempre comenzar con una presentación tanto personal como de la entrevista; es decir, presentar quién soy yo, de qué institución vengo, qué investigación estoy haciendo, por qué, para qué y qué haré con la información que recupere. Posteriormente hablar sobre el procedimiento, anunciar si se va a grabar el contenido, acordar sobre el anonimato de los testimonios, señalar la posibilidad de no responder a

las preguntas y esclarecer que la participación es voluntaria. Asimismo, recomiendo dar espacio a las personas participantes de presentarse para generar un ambiente de confianza. En este momento, las personas podrán expresar también cualquier duda o inquietud respecto a la dinámica de entrevista grupal.

Después de la presentación e introducción al tema es necesario comenzar con el planteamiento de la primera pregunta generadora. En esta parte es bienvenida la creatividad, ya que también se puede discutir algún material audiovisual, imagen o comenzar con cualquier dinámica que abra el diálogo. El objetivo de la pregunta generadora es que sea significativa y clara para que permita el flujo del diálogo. Una vez abierto el espacio de discusión, el moderador o moderadora deberá, de manera simultánea, registrar las respuestas y observaciones del lenguaje verbal y corporal, así como guiar la discusión, lanzar nuevas interrogantes o intervenir en caso de ser necesario. Es recomendable que el orden del guion sea flexible y priorice el flujo natural de las discusiones.

Una vez concluida la entrevista grupal, es necesario sistematizar la información, transcribir las notas o las grabaciones de audio o video, según sea el caso. Un gran reto de este momento es registrar los diversos fenómenos simultáneos. Solemos darle un mayor valor al discurso hablado; sin embargo, en una experiencia de discusión grupal, hay muchas otras formas de interacción, ya sea con el lenguaje corporal, los silencios, actitudes, etcétera. Es fundamental transcribir el registro y sistematizar la información a la brevedad para tratar de incluir la mayor cantidad de detalles posibles con la memoria fresca.

Reflexiones finales

La técnica de la entrevista grupal tiene como base el diálogo: "se busca la interacción entre los participantes como método para generar información" (March y Prieto, 2006, p. 149). Esa interacción comunitaria permite la intersubjetividad y la coexistencia dialógica de diferentes visiones del mundo y distintas epistemologías. Las entrevistas grupales permiten reunir diversas perspectivas, historias y opiniones sobre la realidad o fenómeno que se esté estudiando y conocerlas en la tensión y el consenso. Permiten a las y los participantes identificarse en las opiniones ajenas, reconocerse en las historias, pero también cuestionar las otras opiniones o contra argumentar lo que se diga. Lo anterior nos obliga a situar nuestro conocimiento y cuestionar todo aquello que se presente como verdad absoluta o visión única, entendiendo siempre que la realidad se cons-

truye colectivamente a través del diálogo y que toda construcción es siempre un proceso que necesariamente se tiene que desarrollar en comunidad.

Muchas veces el trabajo del o la investigadora es el de traductor de una realidad construida por los sujetos a un lenguaje académico, lo cual conlleva una interpretación, como en todo acto de traducción. Por ello, antes de publicarlos se recomienda presentar los datos o producto final con las personas para su revisión. En la investigación cualitativa y sobre todo en aquella que se realiza en contexto de violencia, injusticia o explotación, se debe actuar y estudiar la realidad de forma crítica. Esto implica cuestionar la realidad y sus pronunciamientos, así como comprometerse con las personas con las que se construyeron los testimonios que se recuperen.

Así como situamos y contextualizamos al otro, hay que realizar el mismo ejercicio con nosotras y nosotros mismos. Y no con categorías rígidas casi taxonómicas, sino buscando encontrar en nuestros discursos y pensamientos aquellos motores que nos llevan a preguntarnos ciertas cuestiones y ahondar en ello para conocer de forma clara desde dónde es que nos planteamos esas preguntas y qué ideas tenemos sobre sus posibles respuestas. Reflexionar sobre nuestras experiencias vitales, nuestros procesos de aprendizaje, nuestras escuelas de pensamiento, sean académicas o vivenciales, rastrear el origen de nuestras ideas, premisas y concepciones.

Referencias bibliográficas

Amezcua, M. (2003). La entrevista en grupo. Características, tipos y utilidades en la investigación cualitativa. *Enfermería Clínica*, *13*(2), 112-117.

Arens, J. I. (2017). *Interseccionalidad de opresiones: Género, clase y "raza". Experiencias de mujeres que recuperaron la libertad y privadas de su libertad en San Francisco Tanivet, Oaxaca*. [Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].

Azaola, E. (2005). Las mujeres en el sistema de justicia penal y la antropología a la que adhiero. *Cuadernos de Antropología Social,* FFYL-UBA, *22*(1), 11-26.

Blazquez Graf, N., Flores Palacios, F., y Ríos Everardo, M. (2010). *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias: Facultad de Psicología.

Blazquez Graf, N., Flores Palacios, F., y Ríos Everardo, M. (2010). *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias: Facultad de Psicología.

Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, *43*(6), 1241-1299.

Clifford, J. (1991). Introducción. Verdades parciales. En *Retóricas de la antropología*. Ediciones Júcar.

Da Silva Catela, L. (2004). Conocer el silencio. Entrevistas y estrategias de conocimiento de situaciones límite. *Oficios Terrestres*, *20*(16), 2-24.

Freire, P. (2017). *Pedagogía del oprimido*. Siglo Veintiuno.

Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma.

Hamui-Sutton, A., y Varela-Ruiz, M. (2013). La técnica de grupos focales. *Elsevier México, 2*(1), 55-60.

Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (vol. 14, pp. 313–346). Ediciones Cátedra.

Hernández Castillo, R. A. (2013). ¿Del Estado multicultural al Estado penal? Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México. En M. T. Sierra Camacho, R. A. Hernández Castillo, y R. Sieder (eds.). *Justicias indígenas y estado: Violencias contemporáneas* (Primera edición, pp. 299–338). FLACSO: CIESAS.

Hernández Castillo, R. A. (2015). *Bajo la sombra del guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión*. CIESAS: Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra, IWGIA.

Hernández Castillo, R. A. (2020). Prison as a Colonial Enclave: Incarcerated Indigenous Women Resisting Multiple Violence. En S. Speed y L. Stephen (eds.). *Indigenous Women and Violence. Feminist Activist Research in Heightened States of Injustice*. University of Arizona Press.

Iñiguez, L. (2008). *Entrevista grupal. Orientaciones preparadas por el Dr. Félix Vázquez*. Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara.

Malacalza, L. (2015). Gobernabilidad y violencia: Acerca del ejercicio de la maternidad en las cárceles bonaerenses. *Derecho y Ciencias Sociales*, *12*(12), 154-168.

March Cerdá, J. C., y Prieto, M. A. (2006). Investigación cualitativa. Paso a paso en el diseño de un estudio mediante grupos focales. En Fleitas, R. y Márquez, M. *Antología preparada para el Primer Curso Diplomado en Desarrollo Humano Local. Género, infancia, población y salud* (1a ed., pp. 149-154). Universidad de la Habana: Universidad de Sevilla: Universidad de Granada: UNESCO.

Núñez Miranda, C. (2012). *Deshilando condenas, bordando libertades: diez historias de vida, mujeres indígenas presas por delitos contra la salud en Oaxaca*. Instituto de la Mujer Oaxaqueña (IMO).

Pando, M., y Villaseñor, M. (2010). Modalidades de entrevista grupal en la Investigación Social. En I. Szasz y S. Lerner (eds.). *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en la salud reproductiva y sexualidad* (pp. 225-240). El Colegio de México.

De Sousa Santos, B. (2016). *Epistemologías del Sur: perspectivas*. Akal.

Salinas Boldo, C. (2014). Las cárceles de mujeres en México: Espacios de opresión patriarcal. *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, *9*(117), 1–27.

Segato, R. L. (2007). El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en deconstrucción. *Nueva Sociedad*, *208*(1), 142-161.

Segovia, M. (2015). La entrevista colectiva como dispositivo para el abordaje transdisciplinar de la identidad socioterritorial. Un acercamiento desde la mirada decolonial, *106*(15), 207-218.

Vargas Jiménez, I. (2012). La entrevista en la investigación cualitativa: Nuevas tendencias y retos. *Revista Calidad en la Educación Superior, CAES*, *31*(1), 119-139.

APARTADO II
SENDEROS EXPERIMENTALES DE LA ETNOGRAFÍA

LA ETNOGRAFÍA COMO UNA TELA DE ARAÑA: ESCRITURAS COLECTIVAS[1]

Rodrigo Parrini / Alix Almendra / Luisa Alquisiras / Emilio Nocedal / Samuel Rivera
LABORATORIO DE ETNOGRAFÍA(S) Y MIGRACIONES

Pueden mirar diez mil, cien mil manos que escriben: hacen lo mismo
F DELIGNY, *Lo arácnido*, 2015, p. 38

Introducción

Si imaginamos la etnografía como una tela de araña, podemos pensarla como el trabajo común y conjunto de muchos/as actores sociales y epistémicos que se comprometen en exploraciones, descripciones, interpretaciones y escrituras conectadas y vibrantes. En una tela de araña, el movimiento que sucede en uno de sus hilos remece toda su estructura arquitectónica, extremadamente frágil y ejemplarmente resistente (Deligny, 2015). Las autorías cierran las investigaciones con nombres y firmas, pero los procesos de investigación producen y requieren conexiones de diversos tipos e intensidades diferenciales. Este capítulo se centra en ellas para pensar un trabajo etnográfico que es común y singular. Si bien abordaremos cinco prácticas etnográficas distintas, nos interesa ante todo reflexionar sobre los movimientos en sus nodos empíricos, conceptuales, metodológicos, sensitivos y afectivos que de múltiples maneras hemos movido o cimbrado en un trabajo común e interconectado.

Con la intención de proponer un texto didáctico que delinee ciertas problemáticas sobre la práctica etnográfica, antes que presentar una serie de pasos metodológicos, nos interesa ensayar un gesto experimental desde una posición reflexiva y colectiva sobre la elaboración de materiales de campo heterogéneos. Buscamos transmitir una experiencia en la que hemos trazado un horizonte posible de prácticas colectivas que van más allá de la suma de sus partes y apuesta por un espacio de co-creación.

[1] El presente capítulo está acompañado de un ensayo audiovisual, disponible en https://youtu.be/uHTf-AY0cv4

Pareciera que el relato clásico de la etnografía enfatiza las individualidades científicas frente a una pluralidad social y cultural que, paciente y esforzadamente, se intenta dilucidar (Godina, 2003; Restrepo, 2012; Trouillot, 2010). Nuestro interés, al contrario, es mostrar un trabajo colectivo en un campo de investigación común: la migración de ciudadanos/as centroamericanos/as desde México hacia Estados Unidos o su búsqueda de refugio en aquel país. Apostamos por una labor etnográfica que se realice como un *patchwork*, según el uso que Anna Tsing (2005) le ha otorgado a este término: una prolijidad fragmentaria que, en su multiplicidad rigurosa, permita reconstruir estrategias migratorias, vulnerabilidades psíquicas, formas de solidaridad, desgastes y pérdidas corporales irreparables, maneras de sobrevivencia y convivencia, entre otras temáticas.

La migración no es un fenómeno homogéneo y compromete a miles de personas que conforman un colectivo heterogéneo y en movimiento. Desplazándose a lo largo de miles de kilómetros por cientos de localidades, las y los migrantes viven un sinnúmero de experiencias y enfrentan diversas encrucijadas vitales. Cada práctica etnográfica que registra este texto corresponde a un esfuerzo local y situado por dilucidar, con mayor o menor profundidad y detalle, algunos segmentos de este fenómeno en lugares y momentos específicos. El texto será, entonces, un *patchwork* que mantenga su singularidad, pero que a su vez examine sus conexiones, como si las telas de araña etnográficas fueran una estructura plural de materiales, formas y conexiones. Si algo se conecta con otra cosa es porque, al menos, existe un elemento compartido. En este caso, a ese mínimo común denominador lo llamaremos *etnografía*. Pero si los fragmentos de un *patchwork* se diferencian entre sí, mantienen su singularidad y no constituyen una urdimbre homogénea, entonces cada uno mantendrá su singularidad; a eso lo llamaremos *experimento*.

Prácticas de la extrañeza

Si como etnógrafo/as en el campo migratorio la pregunta por los otros y su entramado de relaciones resulta fundamental, conviene revisar críticamente las condiciones en que formulamos estas preguntas y los procesos que generamos para desencadenar su problematización y sus elaboraciones. Estas condiciones no pueden sostenerse por medio de un imperativo individual que interrogue lo relacional.

Con Mirta Wrick (2015), reconocemos el carácter situado de la producción del conocimiento y la indisoluble relación entre el campo y el investigador/a. La autora sostiene que la experiencia posterior al campo es fundamental para poder comprenderlo (Wrick, 2015, p. 7). En ese sentido, nos interesa trabajar con las conexiones experimentadas en el campo y aquellas que se pueden establecer de manera intersubjetiva en otros momentos de la investigación para densificar las reflexiones en torno a las problemáticas investigadas y apostar por otros reordenamientos de los materiales y las interpretaciones.

Algunos de los relatos compartidos en este texto se encontraban "tras bambalinas" o como restos de un aparato etnográfico. Sin embargo, fueron "apareciendo" y densificando la tarea de abordar las paradojas que cada trabajo presentaba. Entre escucha, escritura y lectura, advertimos ciertas repeticiones consistentes y un dilema reiterado. Nos dimos cuenta que ciertos relatos se habían mantenido "empaquetados", y al articularlos con experiencias de los otros, podía emerger algo de la sorpresa, lo inenarrable, lo desconcertante e impensado de los hallazgos.

Autores como Ingold (2015) o Strathern (2014) cuestionan las formas de producción del trabajo de campo antropológico contemporáneo, que suele soslayar nuestra sensibilidad y privilegiar las prácticas objetivantes. Por lo tanto, nuestro método debería "*encontrar* lo que no se busca / lo inesperado" (Strathern, 2014, p. 347). Al respecto, Cantor (2009) utiliza como metáfora el *satori*, la más alta capacidad de comprensión dentro del budismo y lo azaroso que puede resultar llegar a ese estado, como una forma de explicar la capacidad de apertura a lo extraño, a lo no planeado y a la comprensión de lo que se experimenta, sin que ello comprometa el rigor en la aplicación de la técnica de análisis de los materiales. Abordar el conocimiento etnográfico de este modo implica renunciar a ciertas gramáticas sedimentadas sobre el trabajo empírico, específicamente aquellas que apuntan a que los hallazgos del campo permitirían encontrar todas las conexiones explicativas sobre lo que acontece en él a partir de la racionalidad individual del etnógrafo/a.

João Biehl y Ramah McKay apuntan a la necesidad de interrumpir los regímenes de discursos unificados que presentan la realidad completa y sin fisuras. "En un mundo astillado, debemos abordar las astillas" (Clifford Geertz, 2000, p. 221, en Biehl y McKay, 2012, p. 1209). Una respuesta al mundo astillado de Geertz sería hacer visibles tanto las astillas como sus conexiones (parciales) a través de la escritura etnográfica. Astillas o fragmentos en fricción se convierten, así, en figuras del pensamiento etnográfico (Biehl y McKay, 2012, p. 1214).

Por nuestra parte, no pretendemos construir un objeto de estudio totalizante sobre la migración. Más bien, encender las potencialidades de diversas experiencias que, probablemente, en las formas tradicionales de investigación podrían quedar excluidas y sin un lugar para la producción de sentidos. Llevar a cabo una voluntad reflexiva sobre las astillas que fisuran la imagen de objetos de indagación completos y con las que se pueden proponer conexiones, a manera de nudos por los que atraviesan diversos hilos con formas heterogéneas.

En este capítulo trazaremos, primero, un acontecimiento etnográfico relevante registrado en cada trabajo de campo. Luego esbozaremos conexiones significativas entre ellos. Como las telas de araña, hilvanaremos los hilos radiales y luego los periféricos. Iniciaremos con una *descripción* y luego elaboraremos una *interpretación* con la que se planteará una reflexión sobre el campo migratorio, que llamamos aquí interpretaciones situadas. Finalmente, presentaremos cuatro trazos o rasgos relevantes para definir esta experiencia que hemos llamado la tela de araña. Esta forma que tratamos de producir será el texto que escribimos en conjunto y no sólo una lectura de segundo orden con respecto a cada investigación particular.

Hilos

Sin nombre[2]

Eugenio[3] es un muchacho que conocí en el *Hogar-Refugio para Personas Migrantes La 72*, en Tenosique, Tabasco, hace cinco años. En ese entonces, él tenía 13 años y se dirigía a Estados Unidos. Eugenio había crecido en un orfanato de Tegucigalpa y no conocía a su familia.

> Ahí me decían Eugenio Martínez, pero no creo que sea ese mi apellido, porque tenía que tener mamá aquí para creerlo o mi papá, y yo no creo que éste sea mi apellido. Te digo, ese no es mi apellido, pues, porque no conozco a mi padre. Vale, voy a tener un apellido así, no conozco a mi padre, no, no está, no está un nombre

[2] Este fragmento proviene de una investigación etnográfica sobre la migración centroamericana que transita por el municipio de Tenosique, en la frontera de México con Guatemala, que ha realizado Rodrigo Parrini desde el año 2013. Es parte de un proyecto de más largo aliento que inició en 2006 en ese municipio y que interroga el deseo desde una perspectiva antropológica.

[3] Seudónimo.

> fácil, porque mi nombre es Eugenio, pero ellos nunca me lo han cambiado, y como ahí estaba Eugenio Martínez, me lo tuve que poner por fuerza.

Es una historia difícil de reconstruir, porque la conversación estuvo llena de saltos, de cabos sueltos, de hechos contradictorios. Digamos, es una vida que se relata a través de una serie de fisuras. Eugenio dice que para creer en su nombre debería tener un papá o una mamá. Pero como no los tiene, sólo cabe confiar, o no, en una institución del Estado. Ese momento inaugural de las subjetividades, cuando alguien es nombrado e inscrito en relaciones de parentesco, no existe en su historia. Él ha nacido del Estado, como Atenea de la cabeza de Zeus. Hijo de la soberanía estatal, Eugenio no está inscrito en las estructuras ni en las redes de parentesco. Nace solo en una especie de vacío social y subjetivo. ¿Qué genealogías puede trazar alguien a partir de un nombre estatal y un parentesco desconocido?, ¿qué sujeto surge en esas coordenadas, desposeído, en cierta forma, de una memoria social que lo cobije, lo explique o lo sostenga? Eugenio, a mi entender, experimenta una radical desposesión al no tener nombre o al dudar de él.

Eugenio estaba alojado en *La 72* en espera de condiciones favorables para continuar su viaje hacia la frontera norte de México. Había salido de Honduras porque temía por su vida. En este punto del relato, la historia era muy confusa. No sé si lo habían amenazado, si trabajaba en algo que lo ponía en riesgo, pero me dijo que no podía regresar sin que peligrara su vida. Cuando le pregunté por qué iba hacia Estados Unidos, me dijo que le habían dicho que si llegaba a ese país y se entregaba a la policía, al tratarse de un menor de edad, le darían una familia.

> Hacia Estados Unidos para que me llame la migración y me agarre para contarle lo que yo le estoy contando a usted, para ir a buscarme a una familia allá y quedarme allá viviendo.

¿Por qué salía de Honduras a buscar una familia en un país distante? Para él, Estados Unidos era la promesa de afectos que desconocía y añoraba; viajaba desde el mundo institucionalizado en el que había crecido, hasta una fantasía familiar que esperaba cumplir en el país del norte. Para Eugenio, el viaje era una travesía hacia su deseo, desde el mundo de carencias y ausencias en el que vivía, hasta otro de afectos y pertenencia que imaginaba.

¿Qué soy?[4]

Chuleta era la primera en entrar al centro de cómputo cuando tocaba mi turno en este servicio del albergue *La 72*, en Tenosique. Desde mi primer día en este servicio –pensado para conectar a las personas migrantes con sus amigos y familiares–, entrábamos juntas y la apoyaba en sus comunicaciones y el uso de las computadoras. Como no tenía *e-mail* ni perfil de redes sociales, creamos una cuenta para ella. Con el paso de los días, fue contactando a algunas amigas de Honduras y algunos hombres desconocidos que buscaban intercambios eróticos por redes sociales. Como voluntaria de este albergue, yo asistía al servicio de cómputo dos o tres veces por semana y se había vuelto común que *Chuleta* pidiera mi ayuda para leer los mensajes que recibía o para escribir sus respuestas. Aunque sus recursos de escritura eran muy precarios, yo la conminaba a esforzarse con el teclado. En una ocasión que *Chuleta* chateaba, escuché sus gritos. Alterada, me pedía ayuda para contestar un mensaje. Me dijo: "Mira lo que me puso este hombre". El hombre del *chat* preguntaba: "¿Eres mujer o eres trans?". *Chuleta* me miró con cara de angustia y me preguntó: "¿Qué soy?" Después de un silencio me dijo: "Pues yo, además, soy mujer". Después de decir esto quedó contenta, moviendo manos y cabeza como con cierta sobreexcitación que la desbordaba. *Chuleta* no usó la fórmula "también soy mujer como otras", sino "además". Había algo antes que no decía, esa adición vinculada con la feminidad.

Chuleta, como hondureña que buscaba un lugar para vivir sin miedo, solicitó refugio. Llevaba casi siete meses en *La 72* y ya era una de las personas más conocidas entre toda la población dentro y fuera de la casa. Ella había llegado al albergue y –a este país– como "hombre". Quienes la conocieron en esta casa cuentan que usaba su nombre masculino (que ya todos habían olvidado), vestía como hombre e incluso se ofrecía para colaborar en trabajos pesados como cargar leña, chapear la hierba, etcétera. Poco a poco fue cambiando su forma de caminar, de moverse y de hablar. Cuando llegaron las fiestas del carnaval en Tenosique, apareció *Chuleta*, vestida de mujer, con maquillaje y accesorios, bailando entre las comparsas. Después no volvió a usar su nombre, ni su ropa masculina. "*Chuleta*, mucho gusto", era la frase que todas las personas que llegaban al albergue escuchaban de ella.

[4] Este fragmento corresponde a una aproximación etnográfica realizada por Alix Almendra en el Hogar-Refugio para Personas Migrantes *La 72*, ubicado en la frontera sur de México, en el municipio de Tenosique, Tabasco, durante los meses de mayo a agosto de 2017. Es parte de su investigación de Maestría en Estudios de Género de El Colegio de México sobre los complejos desplazamientos y tránsitos de mujeres trans centroamericanas en México.

A sus 24 años, *Chuleta* parecía a veces una niña. Muy cerca de lo pulsional, del deseo, pero también de la locura o de la muerte. Su nombre –un trozo de carne, un producto animal, una comida o un resto– se lo dieron en la calle. Decía que desde siempre la llamaron de esa forma. Ahora ella se presentaba así y le gustaba. De su familia no hablaba. Eran temas que la alteraban y producían descomposición en los movimientos de su cuerpo; movimientos frenéticos que aceleraban sus manos o la hacían caminar de un lado a otro. A quienes pensaba como familia eran personas extrañas que, a veces, la cuidaron. *Chuleta* hablaba de muchas carencias en su historia y la elección de ese nombre alude a algo de esa carne a la intemperie. Y en ese "además soy mujer", encuentro indicios de una forma en que ella solventaba las marcas de la desposesión de un nombre propio y de un desplazamiento en su sexualidad. Es un nombre que, primero, aparece como relato de una historia de vacíos, abandonos y abusos de la calle, pero ese nombre-producto o nombre-pedazo, se lo apropia para dar lugar a un nuevo espacio identitario que, por lo menos, ahora, se puede nombrar.

Los dedos de un pie[5]

Durante el voluntariado que realicé con los paramédicos de la Cruz Roja en Ciudad Serdán en 2016, recorríamos algunos tramos de las vías del tren buscando grupos de personas migrantes. Generalmente bajaban en la estación Jesús de Nazareno y caminaban unos kilómetros para volver a subir más adelante con el tren ya en marcha. Se instalaba la unidad móvil justo después de la estación, aprovechando la sombra de algunos árboles. Ahí permanecíamos a la espera. En los alrededores se podían observar evidencias del paso de migrantes. Frecuentemente, encontrábamos restos de fogatas, algunas guaridas hechas con ramas de mazorcas de los cultivos cercanos, frascos de comida, papel de baño, ropa, botellas vacías, colillas de cigarros e incluso bolsas de plástico con el logotipo de Las Patronas. Si se caminaba por las vías del tren, era fácil encontrar el mismo tipo de artículos personales.

[5] Este fragmento etnográfico se desprende de las actividades de observación participante realizadas por Luisa Alquisiras mientras acompaña a un grupo de paramédicos de la Cruz Roja, delegación Ciudad Serdán, Puebla, en el marco del estudio binacional: "¿Un tren subterráneo? Prácticas y redes informales de solidaridad en el viaje de migrantes centroamericanos hacia Estados Unidos", llevado a cabo entre 2015 y 2016.

Mientras pasaban las horas en el campamento de la Cruz Roja, los integrantes del grupo me compartían anécdotas sobre su labor y las vicisitudes que enfrentaban las personas migrantes en el paso por esas pequeñas comunidades rurales. Este tramo de la ruta ferroviaria coincide con las líneas de ductos de PEMEX, justo en la colindancia entre los estados de Veracruz y Puebla. Es un territorio donde convergen actos solidarios de personas de buena voluntad que les dan comida y, a veces, techo para pasar la noche; pero también es un campo con múltiples tipos de riesgos y violencia a causa de grupos delictivos dedicados al robo de mercancía del tren y de combustible (conocidos en la jerga coloquial como "huachicoleros"), sin olvidar a los cuerpos de seguridad de la empresa que resguarda las estaciones.

Una tarde pregunté qué significaba una cruz blanca de madera que se encontraba clavada en uno de los árboles cercanos al campamento. El paramédico que me acompañaba dijo, sin mucho miramiento, que ahí habían enterrado unos dedos. Ante mi estupefacción, detalló que meses antes recibieron una llamada de empleados de Ferromex en la que reportaban que una persona había tenido un accidente al intentar subir al tren. Efectivamente, cuando llegaron al lugar, un hombre de aproximadamente 40 años había sufrido la mutilación de una parte de su pie izquierdo. Las ruedas del tren cortaron de tajo sus dedos. Al día siguiente regresaron al lugar y por casualidad se dieron cuenta que no muy lejos yacían los dedos de la persona, aún dentro del pedazo de zapato que también había sido cortado. Sin saber qué hacer, optaron por enterrarlos y montar una cruz sobre el sitio. En otros puntos de la ruta migratoria pude observar los rastros que el tránsito deja tras de sí; sin embargo, nunca pensé en la posibilidad de encontrar la fracción de un cuerpo.

Al intentar comprender la razón de su entierro, imaginé el destino de ese pedazo de pie si no hubiera sido visto por nadie. La descomposición de la carne habría ocurrido pronto a la intemperie como sucede con algunos animales que perecen en el campo. Algunas veces, el cadáver animal se cubre de cal para evitar malos olores cuando hay personas cerca de él; en otras, también se entierra. Sin embargo, un animal, a diferencia de las personas, no es enterrado bajo una cruz. Quizá, en este caso, se trata de un acto de humanización y de memoria. No duró mucho tiempo la cruz blanca, meses después fue arrojada a la fogata por un grupo de migrantes que pernoctaron en el sitio.

¡Qué lejos estoy del lugar de donde soy![6]

En diciembre de 2015, la 11ª Caravana de Madres de Migrantes Desaparecidos pasó por la región del Istmo de Oaxaca. Como parte de las actividades, acudimos al panteón municipal de Juchitán el día 15 a las 12 horas. La caravana de vehículos en que nos transportábamos se detuvo frente a la entrada principal, descendimos y caminamos lentamente, bordeando los contornos del panteón, hasta llegar a una de las bardas posteriores. Las madres, vestidas de mezclilla, playera blanca y gorra, iban en silencio, aferrándose con fuerza a las fotos que colgaban de sus cuellos, donde se veían los rostros de quienes buscaban, sus nombres y los números a los que podían llamar para comunicarse con ellas en caso de tener información. Entre los actos con diversas palabras una idea se repetía: no busco un expediente ni un número, busco a mi hija, a mi hijo, busco saber dónde está, qué ha sido de ella/él.

Entre la barda del panteón y la estación de bomberos se veía una franja de tierra que colindaba con una zona de chozas de paja que protegían las lápidas de personas recién enterradas y formaban un campamento de futuras construcciones fúnebres. En la barda del panteón se leía: "¡Qué lejos estoy del lugar de donde soy!". *Bicu Yuba* (Perro rabioso), un colectivo artístico local, en colaboración con Casa El Ocote y el Movimiento Migrante Mesoamericano, habían intervenido con dicha frase la pared y limpiado esa zona de tierra, donde se ubicaba la fosa común que las autoridades juchitecas utilizan para enterrar los cadáveres no reclamados o no identificados. Los miembros del colectivo comentaron que hasta antes de la intervención, aquel lugar era utilizado también como tiradero de basura. Algunas bolsas negras y suciedad arrinconada quedaban como remanentes del uso que se le daba a ese lugar: una zona de desechos.

Las madres lloraban, se mostraban con tristeza, con rabia, con desesperación (llorábamos casi todos quienes contemplábamos la escena). Los migrantes muertos son hacinados colectivamente en espacios sin nombre, descartados por la tramitología burocrática.

Entre sollozos y palabras contenidas, como caravana plantamos árboles, flores, lloramos por los muertos allí enterrados y pedimos por su descanso,

[6] Este fragmento etnográfico se desprende de las actividades de observación participante realizadas por Emilio Nocedal en el albergue "Hermanos en el camino" de Ciudad Ixtepec, Oaxaca, en el marco del estudio binacional: "¿Un tren subterráneo? Prácticas y redes informales de solidaridad en el viaje de migrantes centroamericanos hacia Estados Unidos", llevado a cabo entre 2015 y 2016.

todo como caravana. Solicitamos también a los miembros del grupo Beta y al representante municipal, ahí presentes, que se realizaran, posteriormente, pruebas de ADN a los cuerpos que se hallaban en la fosa común y se acordó verbalmente hacer los trámites necesarios para que así sucediera.

Sin la caravana, seguramente no se hubiera pensado en una inhumación para identificar los restos. Incluso, sin las intervenciones descritas, era difícil distinguir que ahí había cuerpos o restos humanos. Esa fosa era un lugar inmaterial para quienes pasaban por ahí. No había una lápida, algún anuncio, nada. Los árboles plantados, la barda intervenida y la ceremonia fueron modos de contrarrestar la invisibilidad que la indiferencia había hecho crecer. Ahí también había cuerpos que eran llorados, extrañados. Pero, aun en su final, esos cuerpos buscaban ser arrebatados de la existencia, con la desaparición que instaura el olvido.

Dos veces la misma pierna[7]

A principios de 2019, en medio de un periodo de trabajo de campo en Tapachula, Chiapas, me contacté con James, un migrante hondureño retornado que padecía discapacidad y a quien conocí un año antes durante un torneo de deportes adaptados. Cuando supo que viajaría de nueva cuenta a su país, no dudó en hacerme una peculiar petición: "Samuel, ¿puedes traer contigo una prótesis que dejé en México?" Titubeé brevemente porque tenía miedo de que los agentes fronterizos de Guatemala u Honduras me impidieran pasar el aparato ortopédico con cualquier excusa. Pensé que las caravanas migrantes, que tan sólo semanas atrás habían pasado por esas fronteras, habrían dejado un ambiente tenso y que las revisiones fronterizas serían rigurosas. Pero tras ser testigo de lo difícil y costoso que es conseguir una prótesis en Honduras y frente a la posibilidad de reencontrarme con James, mi temor se diluyó y acepté. La prótesis estaba en Veracruz desde el 2007 y eran amistades de James quienes la resguardaban.

[7] Este fragmento etnográfico se desprende de anotaciones del diario de campo de Samuel Rivera Andrade a partir de su investigación "Sin piernas, pero de pie: migrantes accidentados en su tránsito por México", sobre aquellos centroamericanos retornados con discapacidad. El trabajo se realizó en las ciudades hondureñas de El Progreso, Olanchito y Tegucigalpa, así como en Tapachula, Chiapas, México, entre los años 2018 y 2019.

En un par de días, la prótesis arribó a Tapachula por paquetería y con ella partí hacia Honduras. Mis especulaciones fueron infundadas. En ningún punto de revisión fronterizo preguntaron por mi cargamento. Durante el trayecto desde Tegucigalpa hacia el poblado donde James vive, él permaneció atento a mi llegada. Al darle aviso de que su prótesis y yo estábamos ahí, se aprestó a recogernos. Llegó conduciendo una cuatrimoto que había adaptado para poder hacer los cambios de velocidad sin su pierna. Me acerqué y lo saludé. Al ver el envoltorio que me acompañaba, intuyó que se trataba de su prótesis y me dijo: "Me gusta más estar en muletas o en silla de ruedas, pero ya la extrañaba, no podía perderla. Soy el único hondureño que perdió dos veces la misma pierna en México" –frase que remató con una carcajada.

Aquel día me enteré que James había caído del tren en su primer tránsito por México en 2004. Me contó que después de una agotadora caminata entre Guatemala y Tapachula quedó debilitado. Al subir al tren en Arriaga (Chiapas) se quedó profundamente dormido. Cuando despertó, se desplomó del vagón. Su caída ocurrió cerca de Ixtepec, Oaxaca. En Ixtepec permaneció un mes hospitalizado recuperándose de la amputación de su pierna izquierda, después fue deportado. Jamás supo qué pasó con los restos de su pierna. Dijo que al año siguiente asistió a una institución Teletón en Honduras, donde comenzó a practicar básquetbol y le otorgaron su primera prótesis. Él considera que el deporte lo motivó a migrar de nueva cuenta a México. Fue en 2007 que emprendió un nuevo tránsito y llegó hasta Casa Blanca, Veracruz, donde conoció una familia que lo trató "como a un hijo". Con ellos aprendió el oficio de la herrería y lo apoyaron para conseguir una nueva prótesis.

Tras un periodo de estabilidad económica, James trazó un renovado plan: retornar a Honduras por su novia y traerla a México. Pensó que viajar con sus dos prótesis (la antigua y la nueva) sería complicado, por lo que dejó la primera en casa de sus amistades de Veracruz. Aquel propósito no logró cristalizarse: James se juntó con su pareja, tuvieron una hija, y vivieron en diferentes puntos de Honduras hasta establecerse en Olanchito. A lo largo de esos años, la prótesis con la que retornó James se averió y sustituirla implicaba un fuerte gasto para él (pasó casi dos años utilizando muletas). La coyuntura de mi visita permitió acercar "una pierna" y algunos recuerdos que, paradójicamente, no estaban perdidos.

Vibraciones

La falta

A Eugenio le falta un nombre, a las madres de la Caravana algún familiar desaparecido, a James una pierna y una prótesis, al migrante cuyos dedos fueron enterrados le falta una parte de su cuerpo, a *Chuleta* algo de su subjetividad. Estos sujetos no se conocen entre sí, pero todos están inmersos en procesos migratorios y han sido afectados por ellos. Las faltas que enfrentan son radicales: partes de la subjetividad o el cuerpo, familiares y afectos.

¿Cómo podemos entender la relación entre falta y migración? Las historias que relatamos ocurrieron en distintos lugares y no tienen conexión alguna. Pero como si algo las excediera, parecen tejidas por los mismos hilos y suceden en un mismo "escenario". La falta no es un asunto individual; no se trata de algo psíquico, aunque también lo sea. Si algo falta en estos sujetos, es porque de algo carecen las estructuras sociales que conforman sus vidas. ¿Se trata de una ausencia, una pérdida, un vacío o un hueco? Podemos pensar las formas de la falta que encontramos entre los/as migrantes y en los procesos migratorios. El niño hondureño y la mujer trans habían experimentado pérdidas previas a sus viajes que, no obstante, los impulsaron a desplazarse. La migración también es una búsqueda. Los migrantes mutilados habían perdido algo significativo durante el trayecto que, al menos en un caso, los obligaba a regresar al lugar de origen. La pérdida de una extremidad es el fin del viaje. Las madres de migrantes desaparecidos habían emprendido un periplo para encontrar a sus familiares; eran "viajeras" que recorrían las rutas migratorias para rastrear en sus restos y grietas lo que les faltaba en sus vidas y sus afectos.

¿Por qué una falta motiva un viaje?, ¿por qué la migración por México produce carencias? Atisbamos en nuestras historias una migración en falta y una migración faltante. La primera motiva desplazamientos de sujetos que intentan encontrar algo que no hallan en sus lugares de origen o residencia: un nombre, una identidad sexual y de género, pero quizá también trabajo, dignidad, salud o esperanza (muchas otras historias lo demuestran). La segunda genera faltas durante el propio proceso migratorio y, a veces, lo impide; se pierden miembros del cuerpo, lo que dificulta el viaje; o faltan hijos, hermanos u otros parientes que se buscan. La migración en falta empieza con pérdidas que son experimentadas antes de viajar; la migración faltante finaliza en pérdidas irrecuperables.

Nuestras etnografías son también un itinerario de pérdidas y faltas. No podemos llenar los vacíos o resolver una ausencia. Damos cuenta de ellos, intentamos describirlos y pensarlos. Pero sólo advertimos que estábamos hablando de lo "mismo" cuando contrastamos nuestras historias. La falta, esperamos explicarlo con precisión, emerge de la interconexión de los materiales; la interpretación surge en esta convergencia vibrante. De algún modo, lo que le *falta* a cada etnografía es *suplido* por la otra. Sin embargo, no se trata de completar, como si se tratara de un rompecabezas cuyas piezas estuvieran desordenadas pero calzaran unas con otras, sino de intensificar el hallazgo: en nuestras investigaciones la falta era una interpretación a la espera, faltante por así decirlo, que surgió cuando algunos vacíos o huecos fueron tangibles, cuando las cartografías de cada investigación develaron espacios ausentes.

Intemperie

Chuleta, con su pregunta por la identidad y la diferencia sexual en desplazamiento; Eugenio desde su duda por el nombre propio; una fosa común intervenida por las madres que buscan a sus hijos migrantes desaparecidos; los restos de un cuerpo que son sepultados a la orilla del tren; una prótesis del cuerpo que retorna bajo custodia, son todos fragmentos de un escenario migratorio muy heterogéneo, pero en donde es posible encontrar las marcas de una intemperie siempre al acecho. Los cuerpos, como sus posicionamientos subjetivos, habrá que producirlos a través de actos simbólicos que los anuden, arropen y cuiden. Porque parece que hay algo de una intemperie primordial que amenaza constantemente por aparecer en su desnudez, sin nombre, sin cuerpo o sin sepultura.

Hay algo en los gestos de *Chuleta* y Eugenio respecto a sus nombres propios que develan una suerte de impostura en los procesos identificatorios subjetivos. Una duda o imposibilidad de inscripción genealógica afianzada que aparece como vestigio de la falta de cobijo psíquico que surge en el acto de recibir un nombre. Dudar del nombre propio o hacer propio el nombre que apareció en la calle, pueden ser gestos que permiten pensar una experiencia que inaugura lo (in)apropiado de esos apelativos con los que hay que moverse. En ambos casos aparece una extrañeza con pactos del orden simbólico; algo de esa intemperie que, en forma de pregunta por la identidad, amaga los anudamientos temporales y contingentes que sostienen al sujeto en su historia, al mismo tiempo que producen coordenadas de orientación para un desplazamiento y una búsqueda.

El abandono familiar, un orden social que expulsa y un exceso pulsional que no encuentra esos pactos en los cuales tramitarse, toman forma en un nombre falseado o en un nombre de carne cruda que exige su cocimiento, su apropiación y un posicionamiento frente a la diferencia sexual o a una identidad de género que no se reconoce. ¿Serán éstas también condiciones de un desplazamiento forzado que impone movimientos de huida y de búsqueda necesarios para transitar ese exceso y producir posicionamientos anudados al cuerpo social?

Esta intemperie simbólica regresa también en los cuerpos de esa fosa común-basurero en la que las madres buscan a sus hijos. Cuerpos de personas sin nombre, apilados en una fosa a la intemperie, es decir, sin sepultura. Madres que buscan a sus hijos desaparecidos muy lejos del lugar de donde son. Pero ¿de qué lugar somos? o ¿de qué lugar serían estos cuerpos que yacen lejos?, ¿lejos de qué? Quizá, lejos de un nombre propio, una historia, un memorial o un cobijo simbólico. Si somos de y en ese lugar en el que se nos nombra, ¿cuáles son las intemperies develadas en esos desplazamientos del espacio y del ordenamiento social?, ¿qué sucede cuando algo del discurso de lo simbólico tiene rostro de duda, mentira o falsedad y deviene desplazamiento? Parece que estamos frente a experiencias que dejan al sujeto expuesto a una suerte de intemperie de lo real, de la carne cruda, de lo no nombrado y que exige del sujeto una intervención, es decir, un reposicionamiento, una búsqueda o un movimiento. Como el hallazgo de un trozo del cuerpo en las vías de un tren al que se le da sepultura o una pierna-prótesis que necesita ser devuelta para que la pérdida no se repita.

Disgregación

Los relatos etnográficos que hemos presentado tienen en común un contexto: el de los procesos migratorios que en la actualidad enmarcan las experiencias de aquellas personas que se desplazan a través de las fronteras nacionales. En esos viajes, que son geográficos, pero también subjetivos, han sido expuestas sus fragilidades reiteradamente ante diversas formas de violencias.

Las consecuencias, en algunos casos, dejan una marca indeleble en la materialidad de los cuerpos. Hemos hablado aquí de personas migrantes mutiladas que pierden sus extremidades en la ruta. La disgregación es experimentada no solamente con respecto a las extremidades que fueron separadas de sí, los sujetos se ven alejados de los recursos que son el sostén mismo de sus desplazamientos, incluso, de su supervivencia.

Separar, alejar, aislar, dentro de la experiencia migratoria irregular, son situaciones recurrentes. Se trata de sujetos apartados de los mecanismos políticos o sociales que pudieran garantizar la protección de sus vidas o derechos, familias que sufren la ausencia de uno de sus integrantes y se lanzan a la búsqueda para conocer su paradero.

Así también, la migración puede ser entendida como una acción que tiene como finalidad contrarrestar los efectos de una situación previa de vulnerabilidad o agravio; entonces, en los viajes que el sujeto emprende, aparece una promesa de acercamiento a las condiciones de vida anheladas, al sentido de pertenencia carecido, a la identidad negada. Aunque en ese esfuerzo por unir, aproximarse, integrar, existe el riesgo de una profundización de las precariedades, los actores involucrados en la protección a este colectivo modulan los umbrales de la catástrofe, que en cualquier momento puede suceder, pero sus acciones no son suficientes para modificar las condiciones estructurales que los exponen a dichas circunstancias.

La huella que ha dejado el colectivo migrante a lo largo de México es extensa y profunda. Fragmentos de historias se tejen en boca de los paramédicos o los encargados de los albergues, en las esquinas donde "charolean" o en las iglesias donde pasaron alguna vez la noche. Las dinámicas migratorias imponen un intenso desgaste psíquico y físico en las personas, algo de sí se consume en el camino, pero deja una marca fulgurante.

Los relatos coinciden en la expresión de un orden roto, fragmentado, que se intenta recomponer a través de dichos desplazamientos, o a causa de ellos. Una pierna que viaja al encuentro del cuerpo al que pertenece, aunque sea para una completud artificial; el rito faltante para los restos de un pie que yacen en la ruta; cadáveres sin identificar y madres en búsqueda permanente; identidades vedadas o genealogías desconocidas; la violencia a la que están expuestos ciertos sujetos en los regímenes migratorios, produce rupturas materiales y simbólicas que la escritura etnográfica no siempre será capaz de reconstruir o dar sentido, la tarea será entonces formular la evidencia de su propia disgregación.

Búsquedas

La búsqueda es una situación persistente a lo largo de la historia humana. Alrededor de ella se han tejido simbolizaciones variadas que resaltan su importancia para diversos grupos. Hallamos en nuestras descripciones su insistencia y su

conexión con el viajar. Búsqueda y viaje no son necesariamente condiciones indispensables entre sí, pero para Eugenio, *Chuleta*, James, las madres y los miembros de la Cruz Roja, estos cruces son fundamentales para comprender los efectos de los desplazamientos en los cuerpos y las subjetividades.

Eugenio y Chuleta inician el viaje para ponerse a salvo. Él narra que también buscaba un nombre; ella, en cambio, encontró en el trayecto una parte de sí que la lleva a transformar su identidad de género y, con ello, explorar nuevas formas para relacionarse consigo misma y los demás. ¿Se sabe en todo momento lo que se busca, o el viaje lo va revelando? Si el tránsito es revelador, ¿qué y cómo acontecen estas revelaciones?, ¿cómo se entreteje la fantasía de la búsqueda con las materialidades que se hallan en el camino para reconfigurar(se) o acentuar lo buscado?

A su vez, las madres viajan en búsqueda de algún rastro que les permita saber qué pasó con la gente que aman; y aunque no encuentran lo que buscan, honran y cuidan los restos de quienes yacen sin nombre. Los voluntarios de la Cruz Roja andan en pos de cuerpos anónimos que socorrer y le dan un espacio simbolizado de descanso a los restos de alguien a quien no conocieron. Ambos colectivos son actores que indagan (y encuentran lo inesperado) e intervienen en los márgenes, construyendo una atención respecto a las condiciones de la muerte que aparece abandonada. ¿Hasta dónde aguanta la voluntad de hacerse cargo de condiciones que deberían ser cubiertas también por las instituciones gubernamentales?, ¿cómo acercarse a esos restos que son vestigio de una gramática y acción estatal inscritas en las cartografías de México?, ¿cómo explorar los procesos de negociación-enfrentamiento-escucha-sordera entre diversos actores que modifican las trayectorias?

Y por último, las búsquedas y reconstrucciones de James. Durante su trayecto, este migrante hondureño dejó partes de sí detrás tanto por elección como por circunstancias más allá de su control. Así también halló otros que le protegieron y le sanaron, ayudaron a su reconstrucción. El viaje, aunque pueda rastrearse individualmente, es eminentemente una experiencia colectiva del encuentro. Los rastros de esos encuentros parecen marcados especialmente por lo que abren, por lo que posibilitan. En los espacios migratorios acontecen infatigablemente prácticas de adaptación, de creación. ¿Cómo acercarse a esos espacios de emergencias, de rastros y restos?, ¿cómo interrogar ese contexto de cruces?, ¿qué ejercicios antropológicos se vuelven imaginables, posibles al interrogar lo emergente?

Cuidar, archivar, acompañar, curar

James desconoce qué pasó con la pierna que el tren le cercenó. Sin embargo, el relato en el que unos paramédicos poblanos recogen y dan sepultura a los fragmentos del pie de un migrante que también cayó de "La bestia", abre la posibilidad de un destino semejante para la pierna de James. O quizá no, tal vez alguien la llevó al hospital y por alguna extraña razón jamás le avisaron al joven hondureño. Posiblemente la archivaron: "Pierna izquierda, sin tatuajes, con corte transfemoral", o quizá ni eso hicieron. Probablemente se fue directo a una fosa común. Pero esta situación no le acongojaba a James, a él le interesaba recuperar su primera pierna sustituta. Un objeto con su propia biografía, un objeto *parpadeante* (Stewart, 2013), muestra de la rehabilitación física en su segunda migración a México y que había sido resguardado por sus amigos veracruzanos durante casi 13 años.

La pequeña cadena de cuidados evitó una nueva pérdida para James, pero este tipo de participación, a veces voluntaria, a veces involuntaria, como "consignatarios" o "custodios", tiene sus propias paradojas. ¿Podemos pensar esta participación con un contorno definido? Es decir, ¿podemos prever nuestro involucramiento en un campo tan vibrante y complejo como el de la migración?, ¿qué implicaciones supone manipular entidades materiales (prótesis, cadáveres, fragmentos corporales) e inmateriales (ideas, identidades, etcétera) de otros sujetos? Si entramos en relación con ellas, ¿hasta qué punto las acumulamos y hasta cuándo nos despegamos de ellas?

En los relatos que hemos revisado, tanto los paramédicos de la Cruz Roja como las madres de migrantes desaparecidos y en otros casos nosotros mismos, tratamos y manejamos –en diferentes grados– los elementos y las entidades previamente señalados, desenvolviéndonos de alguna manera como curadores: archivando, investigando, haciendo montajes y poniendo en circulación materiales propios y ajenos.

En un escenario tan vasto como el de la migración irregular en donde proliferan las narrativas de huida, descobijo, disgregación y pérdida, muchas veces quedan ocultos aquellos relatos que develan una ecología de caminos y líneas de contactos en el trabajo etnográfico que, ocasionalmente, producen reencuentros, salvaguardas e incluso reparaciones. A menudo, los actores que transitamos por estos caminos no dimensionamos las consecuencias de nuestra participación, ni siquiera si nuestra intervención forma parte de una vuelta al pasado o una partida hacia algo nuevo.

Reflexiones finales. Una etnografía tentacular: aproximaciones

La etnografía es una práctica de lo común e incluso cuando se asienta en una voluntad y conciencia individuales, implica colaboraciones de distinto tipo. La tela de araña es una forma de trazar ese horizonte común y colaborativo en términos metodológicos y epistemológicos. Para finalizar este texto, deseamos plantear cuatro aspectos que nos parecen relevantes para atisbar algunas discusiones futuras y, en lo posible, aclarar las propuestas que desarrollamos en las páginas anteriores.

Etnografías colaborativas y telas de araña

A diferencia de la etnografía colaborativa, la cual propone la construcción del conocimiento como un territorio en disputa, atravesado por relaciones de poder que se busca transformar (Álvarez *et al*., 2020; Holmes y Marcus, 2008; Rappaport, 2008), la tela de araña centra su atención en las conexiones, entrelazamientos o fricciones entre los diversos fenómenos de interés y materiales etnográficos que se comparten con el propósito de explorar otras posibilidades interpretativas que no se podrían enunciar a partir de un esfuerzo intelectual solitario. De tal forma, permite la generación de diálogos de diverso tipo, mas no de distinta jerarquía.

Compartimos con las etnografías colaborativas una interrogación sobre la autoría y el reconocimiento del potencial inventivo que la reflexión colectiva y las prácticas relacionales pueden aportar al ejercicio de la investigación, particularmente en la emergencia de una serie de intuiciones analíticas que son vislumbrables a través de un esfuerzo conjunto de interrogación. En nuestro caso, hemos realizado un ejercicio intencional y dirigido, aunque también abierto y flexible, a las posibilidades de conexión entre las etnografías y a través de una atención particular al proceso o momento mismo de co-creación.

Debido a la excepcionalidad que caracteriza a sus conexiones, la tela de araña se construye a partir de una singularidad que no se puede replicar en otros contextos o momentos. Una concepción procesual de la investigación social, en la que no es posible establecer límites espacio-temporales definitivos, los hilos de la tela de araña pueden conectar materiales producidos en distintas facetas del proceso investigativo. En este sentido, coincidimos con las etnografías colaborativas cuando cuestionan los posicionamientos más tradicionales del trabajo etnográfico.

Conexiones parciales

En este capítulo experimentamos con formas de interpretación colectivas que surgieron al conectar entre sí rastros etnográficos convertidos en microrrelatos que produjeron puntos de interrogación e interpretación sólo entre algunos aspectos. No intentamos elaborar una definición cartográfica exhaustiva de las conexiones entre sujetos y lugares. En ese sentido, trabajamos a partir de lo que Strathern (2004) denomina *conexiones parciales*. En ellas, los datos etnográficos no se piensan en sistemas de genealogías o escalas, sino como interrogaciones posibles a través de lo que se toca entre sí y de lo que se puede conectar para comprender lo que emerge.

Construimos, por tanto, hebras que tensaban entre sí condiciones recurrentes que dejó la experiencia etnográfica en diversos registros. Al aproximarnos a ella desde la fragilidad que supone la tela de araña (una condición que, paradójicamente, la vuelve resistente), hallamos potencialidades tanto en la construcción interpretativa de los materiales etnográficos como en los modos de acercarse a la experiencia de investigación. Centramos nuestros esfuerzos en buscar conexiones basadas en la colaboración, en el entrecruzamiento de diálogos con los otros, en una apertura a lo emergente. Lo que una etnografía arácnida (como enfoque, como método y como texto) registra es cómo los sujetos (investigador/a incluido/a) son constituidos por las prácticas sociales e investigativas que se friccionan y entrecruzan y que no pueden ser administradas ni pensadas de antemano (aunque quizá se les avizore). La etnografía emerge de una colaboración interpretativa que surge de una elaboración colectiva de sus efectos y sus *restos*.

Promesa y novedad

Si lo que resulta de un trabajo con otros es distinto a lo que resultaría del trabajo individual, podemos sostener que, potencialmente, siempre hay una etnografía por escribirse, distinta de la que podemos elaborar desde una interpretación y autoría unipersonales. Se trataría de un orden diferente que habita, como posibilidad, nuestros trabajos etnográficos. Un horizonte posible con la promesa de nuevas conexiones interpretativas, nuevos hallazgos y, con esto, un nuevo ordenamiento del campo.

En esta propuesta de trabajo, las etnografías individuales de las que se desprenden los microrrelatos empíricos (individuales, aunque hayan participado de momentos colaborativos) parten de un universo común que ubicamos como condición necesaria; en este caso, el campo migratorio de personas centroamericanas. Pero este universo común no es una condición suficiente, ya que la similitud empírica no supone una conexión interpretativa y escritural intrínsecas. Entonces, la tela de araña aparece en un lugar contingente, producto de una voluntad analítica y reflexiva en común, donde las conexiones encontradas son del orden del acontecimiento y permiten repensar algo que no estaba determinado previamente. Este acontecimiento es el lugar productivo de la conexión misma, no sólo de la elaboración de los elementos empíricos que coinciden, sino del análisis de la articulación en sí como nudo que aparece sólo en co-creación.

Así, este reordenamiento etnográfico es una posibilidad por venir, es decir, la promesa de lo que se sabe y sólo puede aparecer en la conexión reflexiva tentacular. Esta es una de las posibilidades que encontramos en la tela de araña. Una promesa que no se puede realizar en cada etnografía. En ese sentido, lo tentacular es una promesa, pero también una novedad, un acontecimiento.

Una etnografía tentacular

En su libro *Seguir con el problema*, Donna Haraway sostiene que si bien "nada está conectado a todo, todo está conectado a algo" (Haraway, 2019, p. 61). A esa conexión específica, pero generalizada, Haraway la llama *tentacular* e implica que "naturalezas, culturas, sujetos y objetos no preexisten a sus configuraciones entrelazadas del mundo" (p. 36). ¿Preexiste una etnografía a sus *configuraciones entrelazadas*?, ¿se puede diferenciar *una* etnografía de las otras de manera tajante mediante un recurso a la autoría? ¿Y si sostuviéramos que cualquier etnografía está conectada con otras, aunque no lo esté con todas? En este artículo hemos propuesto un modo tentacular de pensarla, que enfatiza tanto su singularidad como sus entrelazamientos, pero que no se reduce a la cita sino a un ejercicio compartido de pensamiento(s) y escritura(s). La tentacularidad, señala la filósofa, "trata sobre la vida vivida a través de líneas" (p. 62).

Haraway, al parecer, no conoce a Fernand Deligny o al menos no lo cita. Pero sus pensamientos parecen conectados en un horizonte de exploraciones que superan el individualismo, la mónada pensante, la autoría cerrada (como

propiedad y derecho[s]), la escritura ensimismada. Ya no el volumen (el libro, por ejemplo), sino la tela de araña en la que todo está conectado con algo aunque nada lo esté con todo, por donde se pueden realizar movimientos etnográficos tentaculares que crearán configuraciones entrelazadas que sería, quizás, la definición última de una etnografía de este tipo. No la totalidad monográfica, tampoco el fragmento, sino la conexión parcial (Strathern, 2004) entre las líneas que se entrelazan o que toman direcciones paralelas.

Si los sistemas autopoiéticos son unidades autónomas autoproducidas, los sistemas simpoiéticos, en palabras de Haraway, son "producidos de manera colectiva [y] no tienen límites espaciales o temporales autoproducidos" (Dempster, citada en Haraway, 2019, p. 63). Si entendemos e imaginamos la etnografía como la creación de un sistema simpoiético orientado a la comprensión atenta del otro y sus configuraciones entrelazadas complejas y cambiantes, entonces podemos revisar cualquier noción de límite temporal o espacial o trazar relaciones específicas y singulares entre ellos. Por ende, necesitamos preguntarnos dónde empieza una etnografía y dónde termina, qué entrelazamientos traza con otras, qué formas tentaculares se entretejen con los horizontes compartidos de interrogaciones, interpretaciones y experiencias que permiten configurar etnografías no autorales, sin límites temporales y espaciales cerrados, conectadas parcialmente.

Referencias bibliográficas

Álvarez, A. Arribas, A. y Dietz, G. (2020). *Investigaciones en movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. CLACSO.

Biehl, J., y McKay, R. (2012). Ethnography as Political critique. *Anthropological Quarterly*, *85* (4), 1209–1228.

Cantor, J. (2009) Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, *15* (32), 129-156.

Deligny, F. (2015). *Lo arácnido y otros textos*. Cactus.

Godina V. (2003). Anthropological Fieldwork at the Beginning of the 21st Century: Crisis and Location of Knowledge. *Anthropos* Bd. 98, H. 2, 473-487.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentescos en el Chthuluceno*. Consonni.

Holmes, D. y Marcus, G. (2008). Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropologies* 1, 81-101. https://doi:10.1353/cla.0.0003.

Geertz, C. 2000. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton University Press.

Ingold, T. (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas*, *2* (2), 218-230.

Ortega, F. (2008). *Veena Das: Sujetos del dolor, agente de dignidad*. Pontificia Universidad Javeriana: Universidad Nacional de Colombia.

Rappaport, J. (2008). Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. *Collaborative Anthropologies, 1*, 1-31.

Restrepo, E. (2012). Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social*, *35*, 55–69.

Stewart, K. (2013). Studying Unformed Objects: The Provocation of a Compositional Mode. Member Voices, *Fieldsights*, *30*, https://culanth.org/fieldsights/studying-unformed-objects-the-provocation-of-a-compositional-mode

Strathern M. (2004). *Partial Connections*. Altamira Press.

Strathern, M. (2014). *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Cosac Naify.

Trouillot, M-R. (2010). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca

Tsing, A. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.

Wrick, M. (Abril de 2015). The diary and the field: methodological reflections on transformative praxis, or the lesson from anthropology. [Archivo PDF]. https://cdn.csu.edu.au/__data/assets/pdf_file/0003/1450344/Methodological-reflections-on-transformative-praxis-Wrick-Mitra.pdf

LA ANTROPOLOGÍA (NO) VISUAL: UN CONTRA MANUAL PARA LA PRÁCTICA ETNOGRÁFICA

Mariana Xochiquétzal Rivera García
DEAS-INAH

Introducción

Me entusiasma escribir un texto dirigido a los estudiantes en su formación antropológica, ya que durante mi propia formación me hubiese gustado encontrar un texto cercano a mis inquietudes y que aportara nuevos cuestionamientos a mi proceso de aprendizaje.

Con cierta frecuencia me asaltaban dudas de orden metodológico: ¿Cómo preguntar? ¿Cómo abordar ciertas temáticas? ¿Cómo abrir una conversación? Pero también otras preguntas de orden ético: ¿Cómo frenar un hostigamiento sexual o cómo poner límites afectivos o emocionales para acompañar procesos sociales?

Regularmente, los temas que uno decide estudiar son electos por convicción, ya sea por empatía, respeto, asombro o curiosidad ante el tema; o porque ciertos fenómenos sociales despiertan en nosotros un sentimiento de rabia, coraje o indignación y deseamos comprenderlos mejor desde un enfoque antropológico.

Toda investigación pasa por un proceso reflexivo que detona el cuestionamiento a sí misma, a su origen, a la pregunta por el cómo. La metodología en las ciencias sociales es una clave central que está siempre presente en todo discurso y debate, pero que es, al mismo tiempo, la más ambigua cuando se trata de corresponder la teoría con la práctica; pues lo que en el salón de clases parece un manual a seguir, cuando llegamos al campo todas esas estructuras que pensábamos replicar, no siempre funcionan como pensábamos. De manera personal, lo que interpreto ante esta posible falta de correspondencia es la negación académica al carácter experimental que tiene la disciplina con relación

a la creación de metodologías, ya que regularmente se intenta hacerla encajar en el método científico.

¿Qué es entonces una técnica etnográfica? ¿Qué es en sí una metodología? ¿Es la antropología una disciplina que está más cerca del arte o de la ciencia? Si bien este texto no dará una respuesta concreta a estas preguntas, deseo que genere en ustedes nuevos cuestionamientos e hipótesis con relación a ellas, con la esperanza de que cualquier posible respuesta nos ayude a desdibujar límites y fronteras entre disciplinas y metodologías para crear desde un contexto particular nuestro propio proceso etnográfico.

El título de este texto pretende llevarlos en una reflexión que navega a contracorriente, ya que desde mi entendimiento y praxis antropológica, pienso que el espíritu de poner en duda todo lo que parece cierto o irrefutable ha sido uno de los preceptos que vio nacer lo que hasta el día de hoy conocemos como antropología visual.

El nacimiento de la antropología como disciplina y la invención de la fotografía de manera casi paralela hacia finales del siglo XIX emparentaron desde ese momento estos dos lenguajes de formas inimaginables, de manera tal que la idea de verdad y objetividad que parecían obtener los científicos a través de la fotografía se vio subvertida por su propio principio: ser el reflejo de todas las cualidades humanas, deseables y abominables, toda interpretación, benevolencia o manipulación cabía en una sola imagen. Y así de peligroso, contundente y maravilloso ha sido desde entonces el mundo de las imágenes.

La antropología "visual"[1] ha navegado en aguas turbulentas dentro de la academia, ha sido marginada y poco comprendida por la misma disciplina, ya que el término "visual" limita y contribuye a la falsa idea de que la visualidad –entendida exclusivamente como el registro en video y/o fotografía– sea su única cualidad, dando a entender que los antropólogos visuales generan inventarios o catálogos culturales, o bien coleccionan imágenes anecdóticas de sus exploraciones en campo que luego utilizan para ilustrar sus textos. Quizás estos malentendidos se deban en parte a que no hemos sabido sistematizar adecuadamente todas las riquezas y experiencias que en este campo se han producido. Muchas veces la incomprensión o falta de seriedad en esta área del conocimiento llevan al antropólogo curioso por experimentar narrativas,

[1] Entrecomillo la palabra visual para hacer el llamado de atención a lo que más adelante explicaré como la (no) visualidad, la cual me permite explicar el amplio rango de acción que tiene esta disciplina.

formatos y metodologías, a alejarse de la academia y sentirse más afín a disciplinas artísticas como el cine, el teatro, el *performance*, la pintura, entre otras.

Aquí pienso en un contra manual, porque más que ofrecer recetas o pasos a seguir, intento generar preguntas, cuestionamientos éticos y exponer las posibilidades metodológicas y narrativas que tiene la imaginación y la experimentación. A lo largo de este texto, compartiré algunas inquietudes que la antropología visual me ha provocado, con el fin de reformular paradigmas, cuestionar la historia de nuestro quehacer y sobre todo pensar en la incidencia que estas ideas puestas en marcha durante el trabajo de campo pudieran tener, apelando siempre a un espíritu honesto para conocer de manera auténtica y profunda a una comunidad de estudio, establecer puentes de conocimiento, intercambio y reciprocidad, que permita llevar a cabo una suerte de antropología "visual" aplicada.

Antes de entrar en materia, quisiera compartirles que una de las razones que me llevaron a acercarme a la antropología visual fue la posibilidad de desarrollarme en un espacio académico de creación donde la experimentación metodológica me condujo a poner énfasis en los procesos etnográficos derivados de la investigación y no exclusivamente en los productos, como lo podrían ser las publicaciones o la tesis en sí misma. Es decir, encontré la posibilidad de desmenuzar, escudriñar, experimentar y crear vínculos sociales para poder comunicar dichas experiencias no sólo a través de teorías interpretativas, sino a través de la reflexividad: ¿qué lugar ocupo en la investigación?, ¿qué podía ofrecer como investigadora/narradora y cómo podríamos entretejer conocimientos desde el encuentro intercultural?

Durante mi formación como antropóloga visual conocí metodologías interdisciplinarias y su aplicación. Explicaré más adelante por qué entonces la antropología "visual" no se limita a la visualidad; sin embargo, me seguiré refiriendo a ella de esta manera, porque dentro del gremio este nombre se ha mantenido popularmente como un común acuerdo entre los colegas que la practicamos para reconocer su origen, aunque tengamos claro que lo visual no es lo único que la define.

Tras las huellas de la etnografía

El objetivo de este apartado es reflexionar en torno al concepto de etnografía, debido a que su interpretación incide en los caminos que este proceso de

conocimiento y comprensión de una realidad puede trazar. Sumado a esto, la palabra etnografía resuena y permea de manera constante al estudiante durante su proceso formativo en antropología, quizá hasta de manera excesiva, a tal grado que puede volverse un concepto impreciso.

Tim Ingold, en su artículo *¡Suficiente con la etnografía!* (2017), reflexiona sobre este concepto y argumenta que su significado se ha perdido al ser sobre explotado por la antropología y disciplinas afines. Ingold comprende la antropología como una disciplina cambiante, dedicada a sanar las rupturas entre la imaginación y la vida real.

Hemos concebido históricamente a la etnografía de distintas maneras: como la comunicación de resultados de una investigación, como una serie de técnicas utilizadas en el trabajo de campo para recolectar información, como una descripción densa, como el cruce entre teoría y práctica, como un análisis sistematizado, como un género literario, entre muchas otras. ¿Qué hace realmente a una práctica ser etnográfica? Ingold nos invita a concebir la antropología y sus denominadas técnicas etnográficas como prácticas de aprendizaje o correspondencia, donde la etnografía deja de ser el adjetivo que acompaña a casi cualquier concepto, para volver a la antropología como un proceso de aprendizaje que debe privilegiarse por encima de los productos derivados de la investigación.

> La observación participante consiste en unirse en correspondencia con aquellos con quienes aprendemos o entre quienes estudiamos, en un movimiento que va hacia adelante en el tiempo en vez de hacia atrás (Ingold, 2017, p. 12).

Actualmente se ha producido suficiente información sobre casi cualquier tema; sin embargo, la mirada de cada investigador es única. La combinación de recursos, métodos y formas de intercambio epistemológico es particular y está sujeto a la creatividad de quien investiga. Por esta razón cada aporte es único y debe valorarse en función de cómo se plantea un tema de investigación. De esta manera, existe una gran gama de matices que brinda la perspectiva antropológica en diálogo con otras disciplinas y metodologías.

A mi modo de entender y percibir mi propia experiencia antropológica, pienso (y no es una idea mía ni tampoco es nueva) que una "otra" antropología debe construirse a partir del supuesto de que todos tenemos un conocimiento por compartir y, en esa medida, posicionarnos en el papel de observadores-observados, productores-receptores, educadores-educandos, negociantes-

conciliadores; es decir, asumir nuestro papel activo, incidente y colaborativo, pero particularmente reconocernos como narradores y relatores de dichos procesos (Krotz, 1991; Bourdieu y Wacquant, 1995; Marcus, 2001; Rappaport, 2007; Jimeno, 2012; Ribeiro y Escobar 2009; Reygadas, 2014). El antropólogo/a, entonces, articula desde su perspectiva una serie de acciones, resume conversaciones, genera discursos, describe, interpreta, interactúa, conmueve y se deja conmover. Su labor es la de hacer que en la comunicación antropológica (escrita, visual, auditiva o sensorial) emerjan sentimientos, inquietudes y preguntas que provoquen la empatía y la reflexividad.

Es necesaria la revisión crítica al concepto de etnografía para generar propuestas constructivas, que ayuden al etnógrafo contemporáneo a posicionarse dentro de una antropología "otra": ¿A qué intereses debe responder?, ¿antropología para qué y para quién? Aunque parecen preguntas desgastadas, son a la vez las que estimulan y siembran nuevos cambios que debemos considerar desde nuestro campo de acción.

> La utopía es una dimensión de lo posible, asumir que nos encontramos en un momento donde lo que se requiere no es sólo entender y criticar los acontecimientos actuales, sino también contribuir a imaginar el futuro repensando el presente y haciendo ver, a partir del cuestionamiento de esa construcción arbitraria que llamamos realidad, la pluralidad de realidades posibles (Bartolomé, 2003, p. 201).

La etnografía no tiene necesariamente un principio y un fin, no comienza y termina en campo o con la producción de un texto o la publicación de un libro, sino que la etnografía se incorpora como un lente permanente que mira al mundo importándole el tiempo y el lugar. La etnografía como concepto debe estar en constante cambio, debe ser flexible y adaptarse al momento y contexto; de esta manera no podemos conformarnos con una sola lectura e interpretación de la realidad, y esto nos exige ser creativos en nuestro quehacer e idear formas distintas de explicar e incidir en el mundo.

Sin pretender sujetarme a una falsa utopía o querer depositar en la antropología una responsabilidad que no le corresponde, quiero pensar en nuestra disciplina como la posibilidad de generar nuevas reflexiones y formas de pensamiento al servicio de las personas y no del poder. Abogo por una antropología dialógica, reflexiva y activa, que sea capaz de generar nuevas preguntas y contestarlas con nuevos enfoques y perspectivas.

> Cuando se está convencido, como lo estoy yo, de que la primera tarea de la ciencia social y, por tanto, de la enseñanza de las técnicas de investigación en ciencias sociales es establecer como norma fundamental de la práctica científica la conversión del pensamiento, la revolución de la mirada, la ruptura con lo preconstruido y con todo aquello que, en el orden de lo social –y en el universo científico– lo sustenta (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 189).

Algunos investigadores/as inmersos en el amplio campo de estudio de la antropología "visual" han dedicado parte de su reflexión a pensar la etnografía como un proceso, como un diálogo constante que establece el investigador con su propio quehacer y la relación establecida con otros sujetos a través de diversos dispositivos (narrativos, metodológicos, soportes de registro, entre otros).

Antes de proponer una definición personal sobre el concepto de etnografía, quisiera mencionar las contribuciones de antropólogas como Myriam Jimeno, Joanne Rappaport y Sarah Pink, de quienes considero que han aportado con sus reflexiones a la construcción del término desde una perspectiva amplia.

Myriam Jimeno define la etnografía "no sólo como instrumento de conocimiento, sino también como un enfoque que se preocupa por conocer el punto de vista subalterno y una herramienta para ir más allá de su registro textual, hasta una modalidad de acción conjunta" (2012, p. 22). Apela, con su definición, a la utilización de formas alternas para construir conocimiento a partir de la acción colectiva, de compartir sentimientos, generar comunidades (emocionales) en donde las personas se identifican y se reconocen como iguales, lo cual permite el desarrollo de ideas y metas colectivas.

Sumado a este planteamiento, Joanne Rappaport (2007) y George Marcus (2001) han desarrollado los conceptos de "colaboración" o "etnografía colaborativa" que me parece pertinente mencionar. Ellos proponen este término para describir el proceso de integración a la investigación de las personas que poseen los conocimientos locales para crear conocimiento colectivo; de esta manera, las personas dejan de ser concebidas como proveedoras de información para ser partícipes, coautores y colaboradores de la investigación. Este planteamiento tiene como fundamento intentar mitigar las relaciones de poder que se instauran entre los investigadores y los sujetos de estudio.

Sarah Pink, por su parte, menciona la necesidad de aplicar los conocimientos antropológicos a nuestro campo de investigación con el fin de propiciar otro tipo de relacionamiento con las personas.

> El trabajo de los antropólogos que hacen antropología aplicada a menudo lo realizan bajo nuevos contextos. Se trata de investigar nuevos temas, hacer preguntas diferentes y requiere metodologías innovadoras. Esto significa un cambio en la idea de que la antropología se define por su método –que implica observación participante por periodos prolongados– para poder redefinir la antropología como un tipo de enfoque, un paradigma o un conjunto de ideas que informan nuestro entendimiento (Pink, 2006, p. 10) [traducción propia].[2]

La etnografía se construye a partir de la experiencia, pero existen diversos modos de construir experiencias "todos legítimos en su contexto, que tienen que ver con la infinita posibilidad de relaciones que se pueden establecer entre el observador y la experiencia, y entre el autor, el texto y el lector" (Poblete, 1999, p. 3). Por ello, no podemos decir que la descripción etnográfica es la representación de la realidad, sino la composición de experiencias.

A partir de la lectura de algunas discusiones teóricas y a partir de mi experiencia como antropóloga, tejedora y realizadora audiovisual, propongo aquí mi propia definición de etnografía, la cual retoma algunos conceptos antes mencionados.

La etnografía es un proceso, es un encuentro y un diálogo intercultural; es la encarnación de experiencias que atraviesan las capas corpóreas, tanto físicas como emotivas y simbólicas. La etnografía significa reciprocidad, horizontalidad, intercambio, negociación, complicidad, creación de nuevos conceptos y definiciones a partir de la co-teorización. Involucra la creatividad y el contraste de subjetividades. Es un ejercicio altamente reflexivo, que tiene conciencia de su papel histórico, de sus búsquedas y sesgos. La etnografía está permeada de sensibilidad y emotividad, ya que los antropólogos/as –como cualquier otro ser humano– son movidos por sus emociones. Esta capacidad permite el extrañamiento, la curiosidad y el asombro. En otras palabras, y parafraseando a David Howes (2005), el giro etnográfico sensorial está en sentir las culturas y no exclusivamente en su interpretación.

La etnografía debe contribuir a la producción de conocimientos colectivos y ponerse al servicio de la comunidad de estudio. Se alimenta de la praxis, y

[2] The work of applied anthropologists is often undertaken in new contexts, it involves researching new topics, asking different questions and requires innovative methodologies. As such means a shift from the idea that anthopology might be defined by its method –of long-term participant observation– to refining anthropology as a type of approach, paradigm or a set of ideas that inform our understanding.

su accionar debe aplicar los conocimientos de forma positiva para beneficiar a las sociedades con las que se relaciona. Es decir, debe asumir un papel político y apoyarse en prácticas sensibles que estimulen diálogos honestos y relaciones de reciprocidad.

El antropólogo/a debe ser capaz de crear un lenguaje común, el cual no únicamente debe ser concebido a través de las palabras o la escritura. Agudizar su intuición, ser paciente y estar dispuesto al aprendizaje. Debe preocuparse por generar espacios colectivos donde la expresión del otro pueda emerger y hacerse pública, ser socialmente comprometido/a y procurar generar un sentido de comunidad. Este camino aquí propuesto es inevitablemente reflexivo para decidir sobre las formas que un investigador/a elige para construir conocimiento, narrar y transmitir la experiencia.

> La reflexividad en el trabajo de campo es el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelo explicativo de conexiones tendenciales– y la de los actores o sujetos/objetos de investigación (Guber, 2004, p. 50).

Finalmente, apelando a una de las técnicas estoicas de la antropología, la observación y la observación participante, nos preguntamos: ¿acaso existe una antropología que sea ciega? El ojo como centro de la práctica etnográfica ha intentado reproducir de alguna manera el método científico. ¿Qué tanto aplica esta teoría para la antropología? En el siguiente apartado reflexionaremos sobre la antropología visual y su método (no) sólo visual u observacional.

La antropología (no) visual

El título de este apartado me sirve para insinuar que el término "visual" que popularmente acompaña a la palabra antropología para definir una disciplina preocupada por reflexionar, implementar y cuestionar la imagen y su producción en distintos contextos de estudio antropológico, es un término que al sólo incluir la mirada, no le hace justicia a la diversidad de abordajes que esta disciplina tiene por aportar. ¿Cómo puede una disciplina encasillarse en el estudio de lo visual de manera exclusiva cuando la experiencia humana está interconectada con muchos otros estímulos sensitivos? En este sentido, podría parecer más correcto denominar a la disciplina como antropología sensorial (Pink, 2009; Howes, 2005).

El ojo y la observación han sido por mucho tiempo el centro y esencia de toda práctica antropológica. Tanto la etnografía como el cine y la fotografía, en su forma de narrar y presentar historias, realizan en principio, una práctica estética. La observación, el trabajo de campo y la experimentación emparentaron a la práctica etnográfica con la cinematográfica. Años después de la invención de estos artefactos capaces de congelar en el tiempo imágenes fijas y en movimiento, es que finalmente los temas de visualidad y representación se convierten en ejes centrales de discusión teórica, los cuales significaron quiebres epistemológicos y paradigmáticos en tanto que las preguntas antropológicas cambiaron y centraron su atención en un nuevo lugar que implicaba el cambio de la mirada (Ardèvol, 1994). Se formularon teorías y análisis sobre la práctica cinematográfica y su lenguaje, en contraposición aparente al lenguaje antropológico. ¿Cómo se combinarían posteriormente ambos lenguajes para dar pie a lo que actualmente conocemos como antropología visual?

Hablar del concepto de visualidad en antropología podría parecer reiterativo en tanto que –como ya mencionamos– no existe antropología que no sea visual. Sin embargo, esta manera superficial de relegar al ojo una actividad tan compleja como lo es el proceso etnográfico, me parece una limitante.

> La observación siempre se ha considerado un componente crucial e ineludible de la investigación antropológica; sería difícil imaginar una antropología no-visual, ciega; una etnografía que prescindiera completamente del sentido de la vista (Zirión, 2015, p. 49).

La importancia de la incorporación de la cámara fotográfica, y posteriormente el cine, al campo de la antropología, significó la posibilidad de capturar una aparente realidad que se fundamentaba en la supuesta "objetividad" del registro visual del mundo, "el mundo tal cual es". Al poco tiempo se pudo comprobar que la producción de imágenes fijas y en movimiento no representaban verdades objetivas, sino todo lo contrario; era la posibilidad por parte del fotógrafo o creador de discursos y narrativas visuales, de poder fabricar grandes mentiras y hacerlas parecer "reales". Sin embargo, por mucho tiempo estuvo asociada a la idea de verdad.

La antropología (no) visual se ha exigido experimentar formas de producir conocimiento a partir de narrativas que las mismas herramientas tecnológicas como las cámaras fotográficas o de video y las grabadoras de audio posibilitan. Es decir, cada dispositivo de registro provee maneras distintas de aproximación

(determinan incluso la posición de nuestro cuerpo en el espacio) y formas de transmitir información que implica un tipo de lenguaje para comunicar. Sin embargo, pese a que los formatos de registro proponen un tipo de lenguaje, la esencia de la pregunta antropológica que motiva al etnógrafo/a se mantiene: el cambio y la continuidad cultural. Lo que cambia con relación a la etnografía más convencional es el abordaje o la manera de explorar estos campos y comunicar sus resultados.

Esta línea de investigación también se ha preguntado por los diálogos que la antropología mantiene con el arte, comprendiendo el aspecto de la realización y comunicación como parte de un proceso estético y creativo. Sin embargo, no es ésta la única razón por la que las fronteras antropológicas dialogan con estas nociones, sino también con las formas metodológicas que apelan a prácticas creativas para invitar a los sujetos a participar de un encuentro dialógico e intercultural.

En este sentido, el antropólogo David MacDougall propuso el concepto de *Cinema Transcultural* para pensar el cine etnográfico en un doble sentido. Por un lado, la cuestión del encuentro entre culturas y el extrañamiento de lo ajeno; y por el otro, además de las implicaciones interculturales, enfatiza también en las implicaciones interdisciplinarias (MacDougall, 1998).

Debido al exceso de atención que ha tenido la visualidad tanto en su estudio como en la construcción de conocimiento en el ámbito académico, ciertos antropólogos han sentido la necesidad de adentrarse en otros ámbitos que no son necesariamente de orden visual. Esta reflexión es ahora un fundamento práctico que tienen los antropólogos para desengancharse de lo visual y centrar su atención en otros aspectos en donde puede extenderse el campo de la antropología (no) visual, como puede ser la construcción de metodologías, la interdisciplinariedad, la sensorialidad, la dimensión afectiva, los cruces con el arte, así como la apuesta por el trabajo colaborativo.[3]

El necesario vínculo entre la antropología y la producción estética, ambas como producciones culturales, entrelazan a la disciplina con otras prácticas como el *performance*, el teatro, la poesía y en general con la diversidad de expresiones sensibles estructuradas en narrativas que surgen de la comprensión del otro. Recurrir a estas experiencias sensibles permite conocer cierto tipo de información a la que no siempre es posible acceder a través de una entrevista o la simple observación.

[3] Véase el trabajo de Aragón en este libro.

Entre otras cosas, la antropología (no) visual, además de tener como obviedad el campo de la producción de imágenes, también estudia las imágenes que distintas culturas producen, así como las formas y modos de ver, y el valor que se le atribuye a las mismas en determinado contexto y tiempo. El antropólogo imagina y analiza la relación de estas imágenes con sus creadores y la serie de relaciones sociales que se desprenden de ellas. Aquí podríamos distinguir entre la antropología visual (en términos pragmáticos) y la antropología de lo visual (en términos teóricos y analíticos).

Otro aspecto que me parece interesante rescatar es el término imaginación antropológica, el cual ha sido utilizado no sólo como concepto reflexivo y metafórico, sino como medio alternativo de aproximación etnográfica. El trabajo audiovisual del antropólogo y cineasta Jean Rouch (1917-2004) es un ejemplo claro y contundente de cómo la imaginación nos acerca a la cultura (Grau, 2005).

La imaginación es considerada con frecuencia en oposición al conocimiento intelectual. Sin embargo, la imaginación es una facultad de la inteligencia humana.

> A partir de la correspondencia entre las imágenes construidas y la realidad percibida, se establece una separación entre la imaginación reproductora, vinculada a la percepción y a la memoria, y la imaginación creadora capaz de reproducir imágenes nuevas al margen de la experiencia perceptiva (Selva y Solà, 2014, p. 130).

Tanto la producción como el análisis de imágenes, lleva en algún momento a preguntarnos por la imaginación tanto del antropólogo/a como de los sujetos en las sociedades que estudiamos, y cómo esta imaginación –propia y ajena– nos permite etnográficamente aproximarnos a una cultura o sociedad que determina un cierto tipo de experiencia.

La importancia de la imaginación radica en que, por un lado, permite representar una imagen ausente como presente; y por el otro, crear objetos irreales. La imaginación está ligada tanto a la experiencia como a la percepción sensorial y emotiva. En resumen, la imaginación es un acto de libertad, y va de la mano con conceptos como creación e invención, lo que nos lleva a trascender la visualidad para explorar otros campos.

Dentro del campo de estudio de la antropología (no) visual, se proponen prácticas etnográficas que se han denominado "experimentales", porque, entre otras cosas, el etnógrafo integra a su quehacer, metodologías alternativas y novedosas que él mismo crea en colaboración –o no– con los participantes, de

modo tal que estos ejercicios etnográficos se ajustan a la experiencia personal en campo y combinan conocimientos de otras áreas y disciplinas. Es decir, se busca con la etnografía experimental intervenir la realidad, ya sea con una cámara, con una propuesta escénica o cualquier otro tipo de práctica narrativa con la idea de confrontar a los sujetos con sus propios conocimientos y hacerlos reflexionar sobre alguna temática en particular; o bien, incidir para develar las relaciones estructurales que configuran las distintas sociedades. En esta búsqueda ha surgido una antropología visual aplicada que busca intervenir y transformar la realidad.

Al respecto, mencionaré dos autoras que utilizan el concepto de antropología visual aplicada. Una de ellas es la antropóloga Ana Martínez, autodidacta en su formación como antropóloga visual, y quien ha recurrido a esta disciplina de forma pedagógica en proyectos de investigación social y con estudiantes de comunicación en la Universidad de Valencia. En su experiencia utilizando la antropología visual, deduce que ésta significa en gran medida pactar, y "pactar es negociar significados y conjuntar intersubjetividades" (2009, p. 5). Propone el concepto de cre(ac)ción artística y visual, aludiendo con este juego de palabras al vínculo que tiene la creación con la acción social. Según la autora, concibe la antropología visual como "una investigación participativa que, a través del modelo de los grupos de formación, actúa en *pro* de un análisis social interdisciplinar e intersubjetivo" (Martínez, 2009, p. 12).

Por su parte, Sarah Pink (2014) añade a lo anterior que la antropología visual aplicada se propone crear nuevas metodologías y prácticas para proyectos de intervención social que estén diseñados de acuerdo con las necesidades de las comunidades. Argumenta que la antropología visual aplicada puede enriquecer el desarrollo de la antropología visual y de la antropología aplicada como campos disciplinares que pueden ser valorados transdisciplinariamente entre las ciencias sociales, pero también entre activistas, organizaciones no gubernamentales e incluso artistas que estén interesados en encontrar innovadoras metodologías visuales para la investigación colaborativa y de intervención social.

En resumen, la antropología visual aplicada retoma la importancia de la acción-participación en la etnografía y el papel activo que los antropólogos tenemos en el campo. Conjuga las herramientas y metodologías de la disciplina visual, pero con objetivos y alcances similares a los que busca la antropología aplicada, dando como resultado la posibilidad de llevar a la acción toda práctica antropológica, de forma tal que los proyectos de incidencia social estén directamente vinculados con las problemáticas locales y sean altamente colaborativos.

¿Qué es entonces lo que orienta una práctica etnográfica a insertarse en la disciplina de la antropología (no) visual? ¿Cómo nombrar este campo disciplinar? ¿Audiovisual, sensorial, creativa, afectiva, sensible, comprometida, transdisciplinaria? Quizá no podamos responder tan fácil a esta pregunta, pero aquí propongo algunas anotaciones para reflexionar:

a) Cuando las técnicas etnográficas convencionales provenientes del campo antropológico no alcanzan para indagar, describir y explicar la variedad infinita de experiencias, formas y sentidos culturales, ¿a qué recurres?
b) Resulta útil preguntarnos sobre los procesos de investigación y por la metodología que decidimos emplear; aquí algunos ejemplos sobre las preguntas que podemos plantearnos para definir nuestra praxis etnográfica:

- ¿Son procesos reflexivos y dialógicos?
- ¿Se pone en práctica la colaboración?
- ¿Se involucran los sentidos en la práctica etnográfica, ya sea como metodología o como análisis?
- ¿Promueve formas metodológicas creativas elaboradas para un contexto en particular?
- ¿Se desafían los estatutos metodológicos clásicos de la antropología?
- ¿Promueve la inclusión o creación de diversos lenguajes y narrativas (la oralidad, sonoridad, visualidad, escritura, música, cine, etcétera)?
- ¿Invita a la acción colectiva y a la co-creación? Pasar de la observación a la acción (antropología visual aplicada).
- ¿Plantea una forma de comunicación de resultados o el proceso mismo de manera sensible y creativa?
- ¿A qué publico estoy dirigiendo la investigación y sus resultados?
- ¿Cuál será el impacto que tendrá en una realidad concreta?
- ¿Qué herramientas tecnológicas o análogas estoy implementando como dispositivos de la memoria para incentivar relatos, para recabar testimonios, etcétera?
- ¿Me posiciono como un narrador?
- ¿Qué tipo de lenguaje utilizo?
- ¿Soy capaz de transmitir la experiencia etnográfica de manera emocional y profunda?

Estas preguntas reflexivas en torno al quehacer de la práctica etnográfica sirven para explicar nuestro posicionamiento ante las preguntas de investigación, así como justificar teórica y prácticamente el camino que elegimos para conocer una problemática.

Después de la llamada crisis de la representación, la antropología ha buscado generar narrativas que le permitan tanto comunicar como adentrarse a esferas más profundas y en gran medida invisibles para el registro oral o escrito. La cámara fotográfica y, posteriormente, el cine fueron formatos que habilitaron narrativas (teóricas y prácticas) que podían coexistir no sólo como vías de comunicación, sino como formas metodológicas de acceder al conocimiento para compartir maneras de nombrar y entender la realidad social. Pongo aquí como ejemplo herramientas como la cámara fotográfica y las grabadoras de audio, pero no sólo esas exclusivamente, podemos pensar también en recursos como la pintura, el teatro, la expresión corporal, lo multimedia, entre otras posibilidades.

Si bien no existe un manual de cómo implementar cada herramienta o recurso metodológico, se han sistematizado a lo largo de la historia experiencias, estrategias y ejercicios para interpelar a los sujetos, ya sea para crear conocimientos o incitar a la organización alrededor de dichos dispositivos para generar comunicaciones independientes y autónomas que permitan desde lo colectivo crear discursos y narrativas propias desde dentro de las comunidades en colaboración o no con el investigador. Ya sea que el antropólogo intervenga en la creación de estas narrativas o bien sólo las estudie o describa, el potencial que tienen socialmente son innegables.

Entre algunos de los dispositivos narrativos que se han aplicado metodológicamente desde la antropología, se encuentran:[4]

- Foto o video elicitación: entrevistas a través de fotografías o videos.
- Trabajo testimonial y de entrevista recurriendo a los álbumes familiares y archivos personales de los participantes.
- Dibujo/*comic*/fanzines/mapas mentales.

[4] En este texto no puedo dedicar muchas líneas a la descripción de cada técnica o herramienta, ya que son tan amplias que cada una requeriría un apartado independiente; sin embargo, existen etnografías de fácil acceso donde se ejemplifican metodologías que las ponen en práctica, así que las menciono aquí como ideas o sugerencias que los puede invitar a investigar a mayor profundidad si se interesan por alguna en particular. Como referencias consultar los trabajos de Gemma Orobitg, Pilar Riaño, Myriam Jimeno, César Tapias, Paul Stoller, José Miguel Nieto, entre otros.

- Paisaje sonoro (narrativas sonoras y discursos articulados basados en la sonoridad).
- Documentales, ensayos audiovisuales.
- Etnografías audiovisuales.
- Postales fotográficas.
- Intervención y reapropiación de materiales de archivo.
- Exposiciones museográficas o en el espacio público.
- Creación de museos comunitarios, objetos con valor histórico o emocional.
- Talleres de creación colectiva.
- Murales.
- Música.
- Diarios fílmicos/video cartas.
- Herramientas de la cartografía participativa.
- Realización de *podcast* o cápsulas radiofónicas.
- Poesía.
- Teatro o puestas en escena, *performance*.
- Memes, *tiktoks*, juegos, videoclips, etcétera.

Estas son algunas herramientas que pueden adaptarse como metodologías de acción participativa que inciten a un trabajo de campo con una riqueza multidimensional en donde el análisis antropológico se ve enriquecido por diversos niveles o capas de conocimiento que se generan en estos procesos colectivos.

En el siguiente apartado abordaré de manera particular la narrativa del cine documental y etnográfico, no sólo como una metodología, sino como medio de reflexión antropológica, por ser ésta una de las herramientas que mejor conozco y que he desarrollado más ampliamente en mi trabajo de investigación.

El cine documental y etnográfico

Me disculpo de antemano si en todo el texto he venido enfatizando en las posibilidades no visuales de la antropología "visual", y termino dedicando este apartado a algo vinculado a lo visual, o mejor dicho audiovisual. Pero al ser esta área la que más me ha apasionado o el lenguaje que mejor he desarrollado, quise compartir estas reflexiones, pero invitándolos a que experimenten con otros formatos y narrativas.

El cine etnográfico es una de las formas más comunes en las que se piensa la antropología (no) visual. Y debo confesar que esa idea fue la que me atrajo a esta disciplina. Comencé haciendo fotografía análoga, aprendiendo del proceso de revelado e impresión en el laboratorio de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y este proceso de creación fotográfica me atrapó y me llevó a especializarme como antropóloga visual en la Maestría que ofrece la FLACSO-Ecuador. En esta maestría comprendí que es bastante común el malentendido de pensar que esta disciplina se vincula sólo con la fotografía o el video, pero debo decir que el cine documental me atrapó en todo sentido; tanto por el proceso creativo que implica la creación de un relato, como por las posibilidades que antropológicamente brinda este tipo de ejercicio con fines de investigación. Sin embargo, siempre incito a los estudiantes a que prueben con todo tipo de narrativas sensibles (sonoras, poéticas, etcétera) y que las conviertan en relatos etnográficos.

En este sentido, la cámara no es únicamente una herramienta de registro, sino un dispositivo que permite acceder de manera creativa a la realidad, incitando el diálogo intercultural y permitiendo a los sujetos expresarse, reconocerse y establecer relaciones sociales.

Esta forma de vincular la producción audiovisual con la etnografía es posible comprenderla sólo desde la práctica misma, es decir, en campo, enfrentando los desafíos tecnológicos, creativos, imaginativos y los retos que este tipo de lenguaje plantea: desde la organización colectiva –pues los documentales no los hace una sola persona–, hasta disputas entre los participantes, negociaciones que deben llevarse a cabo sobre el cómo, cuándo y dónde de dicha producción; el discurso que se va a construir a partir de estas herramientas y el modo en que el resultado será comunicado, difundido y/o exhibido.

Si bien mi experiencia etnográfica ha estado incentivada por prácticas como la fotografía, el tejido, las exposiciones, los talleres y las muestras de cine, he decidido compartir aquí la experiencia con relación a la creación documental que es quizá, a diferencia de las otras, una que requiere de cierta preparación, planeación, constancia y conocimiento con relación a sus distintos procesos.

> Las ventajas del lenguaje audiovisual para transmitir cualquier tema son varias: se potencia más el mensaje hacia las emociones, sin tener un carácter solo racional; retoma esos recovecos del ser de los actores sociales, desde ellos mismos y sus experiencias (…) Los registros son contundentes por sí mismos, pero la forma de entretejerlos, de hilvanarlos con testimonios, imágenes de archivo, registros en campo, hacen un todo que no podría ser más que audiovisual (Roca, 2020, p. 25).

La antropología se ha referido al cine etnográfico como aquellas producciones de corte étnico, normalmente realizadas o producida por antropólogos, que en ocasiones siguen una metodología parecida a la etnográfica y que de alguna manera expresa alguna teoría que ayuda a explicar la temática expuesta, incluso algunas de ellas podrían tener fines pedagógicos. Todos estos posibles parámetros ayudan a imaginarnos cómo debe ser una película etnográfica, ¿pero acaso serán suficientes? También existen muchos clichés o formas "autorizadas" en las que se ha construido el documental a manera de parecer científico y veraz; por ejemplo, cierto tipo de entrevista acartonada donde hay seriedad y el entrevistado/a es presentado como una suerte de testificador; normalmente se entreteje la voz del especialista académico/a explicando lo que vemos en pantalla. En otras palabras, en este tipo de producciones hay poca libertad creativa en torno a la construcción estética y etnográfica del relato. El debate sobre cómo nombrar estas producciones es larga y no está agotada. Algunos optan por llamarle cine etnográfico; otros, documental antropológico o etnografías audiovisuales, y así el listado es largo. Sin embargo, con el cada vez más dinámico y prolífico cine documental que circula en festivales de cine y obtiene reconocimiento desde la cinematografía y desde la antropología, ahora es posible pensar en un cine de ficción etnográfica y en la posibilidad de emplear narrativas que antes eran exclusivas de la ficción o del cine experimental para ponerlas al servicio de la comprensión de la realidad antropológica.

Ya sea como cine etnográfico o como documental, lo que debe prevalecer es que se documenta una realidad que está aconteciendo en el momento en que se filma y el realizador hace un seguimiento comprometido y constante, amoldándose a las circunstancias y exigencias de esa realidad, dejándose envolver por los protagonistas y sus historias, pero también interviniendo esa realidad, no sólo con su presencia sino con su sesgo, con su mirada, con su ideología, con sus deseos y su propia historia que lo posicionan frente a esa realidad.

Con respecto al valor etnográfico que puede tener una obra, puede leerse en varios sentidos. El primero tiene que ver con el interés de la antropología por una expresión audiovisual que hable, refleje o muestre aspectos sobre la cual la disciplina puede reflexionar; en este sentido, prácticamente cualquier imagen puede servir para este fin, desde un anuncio publicitario hasta una película documental que la sustente una investigación. Esta perspectiva la atribuye quien la interpreta.

En un sentido más delimitado, tenemos también las películas que han sido creadas por antropólogos para contar una experiencia, un encuentro etnográ-

fico o una reflexión, quienes intentan responder por ese medio las preguntas etnográficas que lo incitan a utilizar este tipo de lenguaje, al considerar que este formato es el más apropiado para explicar sus inquietudes y darlo a conocer a un público más extenso, no exclusivo para la comunidad académica.

Este tipo de trabajos de carácter etnográfico dejan ver el proceso de realización; es decir, muestran a través del manejo de las imágenes y sonidos, el tipo de relación y acercamiento que tuvo con las personas retratadas, el tipo de lenguaje que se utiliza, el grado de intimidad con los personajes y si logra transmitir o generar curiosidad en los espectadores.

Para mí, lo más importante es que el realizador/a logre crear atmósferas y emociones cercanas a su experiencia dentro de la investigación, así como intentar recrear la experiencia de los otros y la circunstancia del encuentro intercultural. Introducir al espectador/a a una cultura o experiencia propia, significa incluir inteligentemente aquellos elementos que generen empatía, pero a la vez extrañamiento y que incentive un tipo de búsqueda por comprender otras culturas.

El cine (documental o etnográfico) es algo más que sólo documentar o registrar; es emocionar, empatizar, evocar. Traducir la antropología a un lenguaje poético y sensible, sin reforzar estereotipos o lugares comunes; esto se logra entrenando los sentidos, aprendiendo a mirar, a escuchar, a oler, a saborear, a percibir los espacios, las personas y la interacción que éstos mantienen. El cine documental es el arte de retratar a otros (o a nosotros mismos) para mostrárselo (o mostrarnos) a alguien más, dejando ver en ese retrato –a manera de lienzo– los sentimientos, la forma de pensar y la emotividad etnográfica con la que nos aproximamos a las personas, los eventos o situaciones que están siendo retratados.

Hacer cine significa construir una relación con el tema y sus protagonistas, ya sea desde una mirada propia como realizador/a, o una mirada construida colectivamente con la participación de los protagonistas. Ninguna forma es mejor o más correcta que otra, son procesos distintos, con fines particulares, pero cada uno de ellos tiene sus valores propios que aportan de forma distinta a la comprensión de la realidad y a la construcción de una etnografía única.

Como ya he mencionado, no existe un instructivo o pasos a seguir que sean infalibles, cada proyecto es distinto y responde a necesidades y objetivos particulares que van a definir la ruta a seguir, por lo que no daré respuestas con relación al cómo (eso se descubre o se estudia en el camino), sino una lista de preguntas para considerar cuándo se quiere llevar a cabo un proyecto audiovisual, así como procedimientos que deberán considerar:

1. ¿Es el lenguaje audiovisual/documental el más apropiado para representar e investigar un tema? ¿Qué posibilidades me da el audiovisual frente a otro recurso? ¿Es éste el medio más apropiado para contarlo?
2. ¿Cuál es el objetivo? ¿Narrar, denunciar, registrar, crear una metodología, compartir conocimientos? ¿Cuento con la complicidad y autorización de las personas para ser retratadas y contar sus historias? Esto último es importante, ya que a diferencia del texto escrito, el documental se crea con la finalidad de ser visto y difundido, lo cual da mayor visibilidad que el texto escrito donde aparece sólo su nombre o quizás un seudónimo. En el caso del documental, aparece su rostro, su voz y su intimidad; por ello, el consentimiento previo e informado para llevarlo a cabo es fundamental.
3. Investiga qué se ha producido sobre el tema, tanto en fuentes documentales como audiovisuales; es decir, se deben conocer los tratamientos narrativos con los que se ha abordado el tema en cuestión, ya sea en la región, en el grupo cultural o por la temática. De esta manera puedo discernir si lo que busco se apega a las narrativas ya trabajadas o si pretendo encontrar un camino distinto.
4. Poner todas las ideas por escrito; aquí entra todo lo aprendido en los cursos metodológicos: diarios de campo, entrevistas, investigación, mapas conceptuales, etcétera; todo aquello que nos ayude a estimular las ideas.[5]
5. ¿Con qué equipo técnico y humano cuento? Por muy sencilla que sea la producción que tengamos en mente, siempre vamos a requerir de apoyo técnico; es decir, quién maneje una cámara, quién grabe sonido, pensar en los insumos necesarios para llevar a cabo un rodaje o grabación, pensar en la edición, en el diseño sonoro y en la difusión.
6. Realizar una carpeta de producción. Esto agiliza el proceso de llevar las ideas a la práctica. Una carpeta de producción normalmente consta de sinopsis, motivaciones, antecedentes, descripción de personajes, escaleta o guión, tratamiento visual y sonoro, presupuesto y ruta crítica. Este ejercicio nos permite pensar en una forma no académica para traducir de manera narrativa acciones, atmósferas o encuentros que nos permitan desarrollar una historia. Esta carpeta no se necesita elaborar siempre, pero es una guía práctica para relacionar ideas, presupuesto y tiempo que cada actividad requiere, sobre todo si la meta es realmente concretar el documental para que no sólo quede en una idea.

[5] Sobre estas técnicas, ver los capítulos de Castillo, Cervera, Márquez, Guzmán, Pogliaghi, Mondragón y Lucas, en este libro.

7. Producir cuesta; poco o mucho, pero siempre se requiere presupuesto para resolver lo técnico, pero también el equipo humano y creativo que ayudará a llevar a buen puerto nuestro proyecto. ¿Cómo puedo conseguir financiamiento? Aquí entra en juego la carpeta de producción. Este recurso te permite concursar en convocatorias públicas de cinematografía o en proyectos culturales, o bien puedes apelar a la creatividad y la autogestión para llevarlos a cabo; no esperar a que seleccionen tu proyecto, es lo deseable.
8. ¿Dónde quiero que se vea mi película? ¿En qué espacios puede generar un impacto? Pensar en estrategias de impacto. Generar, de ser posible, comunidades de audiencias que se interesen por el tema, además de las comunidades retratadas. En este sentido, ayuda a pensar en documentales que no sólo sean de interés para otros antropólogos, sino crear narrativas universales que puedan conectar con distintas audiencias en distintos contextos.
9. ¿Cómo defender el trabajo audiovisual frente a la academia? Este es el momento en el que debemos criticar el sistema académico para proponer. ¿Por qué no es válido titularse con un documental? ¿Por qué sigue siendo la palabra escrita la vía autorizada por la disciplina para comunicar? Este esfuerzo por argumentar los motivos de las elecciones metodológicas es vital para seguir apostando a una antropología distinta, que se adapte a las circunstancias, que es cambiante y que debe reinventarse a sí misma. Esta es tarea de todos para seguir abriendo brecha en este campo tan apasionante de la antropología.

Hasta aquí he propuesto algunas preguntas generales que pueden servir para definir si éste es el camino etnográfico que deseo seguir para una investigación. Se me escapan muchas otras que cada quien irá descubriendo según su experiencia.

Recuerden que no existen parámetros etnográficos buenos o malos, existe una antropología que debe ser, bajo toda circunstancia, comprometida y éticamente responsable; ya que sin importar la elección particular de los formatos o dispositivos metodológicos, mientras éstos sean elegidos en función de tales principios, el resultado será favorable.

Además de las preguntas por el cómo, también debemos pensar en la dimensión creativa del relato, la estructuración y la forma narrativa que dará cuerpo al documental. Para ello tampoco existe un manual y por ello no pre-

tendo enmarcar una práctica creativa en esquemas rígidos, más bien quisiera compartir algunas nociones de carácter ético y práctico que me parecen más relevantes que la forma misma.

No te limites por la falta de equipo o por la calidad de su registro. Actualmente es posible producir con un teléfono celular y una grabadora de sonido, lo que se pone en juego es el abordaje y las decisiones creativas frente al tema y el dispositivo.

Recuerda siempre tener un objetivo. De esto depende la estrategia, si priorizas o no en la técnica, la estética o en los procesos.

Una vez decidido el formato y la forma, no dejes que la imagen se imponga sobre el sonido, toda obra es audiovisual y cada uno de estos ámbitos equivale al 50% de la producción, lo cual permitirá crear atmósferas etnográficas para comunicar de mejor manera la experiencia. Ejercita la mirada y la escucha. Ve mucho cine, la mejor forma de aprender es observando el trabajo de otros.

Adapta la metodología al contexto y toma el tiempo que cada producción/investigación requiere. Esto no siempre es fácil porque estamos normalmente sujetos a los tiempos de las instituciones académicas, por ello hay que ser pacientes y entender que los tiempos académicos y los procesos de creación-investigación no siempre son compatibles, así que genera un balance entre el proceso creativo y el producto final.

Antes de entrar en la titánica labor de producir una película, intenta realizar ejercicios cortos, ensaya con tu cámara de video, con la grabadora de sonido, experimenta en la edición y encuentra el proceso en el que te sientas más cómodo y seguro.

Intenta que todo producto logrado tenga siempre el respaldo de la gente involucrada, aprende a escuchar la crítica de ellos y construye lo más colaborativamente posible. Esto significa no imponer ideas, ante todo está el respeto a la voluntad y decisión del que se encuentra frente a la cámara.

Date el tiempo de reflexionar: ¿dónde me paro con la cámara, desde qué lugar y a qué distancia retratar a una persona o la situación que estamos documentando? Esta distancia física entre la cámara y la situación documentada habla mucho de la distancia social entre el investigador/a y las personas. Quien tiene la cámara, tiene el poder; acepta la conciencia de este poder y despréndete de él lo más posible, comparte y delega el trabajo al equipo.

Ahora, en términos de la forma, aquí apunto algunas ideas o recomendaciones para pensar desde lo narrativo y creativo para comunicar a través del lenguaje audiovisual y transmitir con atmósferas emocionales las situaciones y

conocimiento etnográfico. De manera tal que el relato no se convierta sólo en un documento informativo carente de sensibilidad, lo que significa que primero debemos dejar de pensar en un lenguaje académico.

Normalmente, la antropología en los relatos académicos intenta hacer de lo extraño algo familiar para poder explicarlo. Sin embargo, para la narrativa documental es más interesante llevar a cabo el ejercicio opuesto: hacer de lo familiar algo extraño y mirar la realidad desde esa perspectiva. Pensar en sensaciones y emociones antes de pensar en imágenes; y cómo con lo visual y sonoro se pueden evocar dichas emociones. Evita las imágenes literales, trata de evocar en lugar de ilustrar. La información también tiene texturas, colores, formas y sonidos.[6]

Una primera pista para lograr lo anterior sería intentar emular el formato de la ficción. En la ficción no nos dan el contexto, el espectador lo va construyendo. Observa y registra el ambiente que rodea a los personajes. Abre todos los sentidos al conocimiento y pregúntate cómo transmitir el miedo, la alegría, la incertidumbre, es decir, qué sonidos, qué imágenes y qué metáforas ayudan a complementar estas ideas.

Déjate afectar (en el buen sentido) por los eventos que acontecen a tu alrededor. Llora, ríe y siente miedo; estos sentimientos son los que permiten que las ideas afloren. Disfruta los procesos intentando no agobiarte, o al menos no permitas que ese agobio te paralice.

El cine tiene su propio lenguaje, el cual es muy distinto al lenguaje antropológico, aprende sus diferencias. El lenguaje antropológico te servirá para obtener un grado académico o publicar libros y artículos que beneficiarán tu currículum. El lenguaje cinematográfico te permitirá comunicar desde lo sensible, pero sobre todo recomiendo poner en práctica un lenguaje honesto y sencillo, que todos/as puedan comprender y con el que todos/as puedan sentirse identificados/as.

Finalmente, hagas lo que hagas asegúrate de que sea de forma comprometida y no extractivista; es decir, devuelve todo lo que aprendiste, ya sea un texto, libro o película, y retroalimenten en un espacio colectivo. Genera complicidad y asegúrate siempre de contar con la autorización y visto bueno de las personas que están siendo representadas.

[6] Al respecto del registro y análisis de lo sensorial, ver los capítulos de Sabido Ramos y Muñoz en este libro.

Reflexiones finales

La expresión creativa y colectiva consolidada en narrativas etnográficas que posibilitan la creación de comunidades emocionales y procesos comunitarios, puede ser uno de los parámetros que ayuden a definir una etnografía que se inscriba dentro de lo que nombramos como antropología visual. Asimismo, lo hace la exploración metodológica, las narrativas sensibles y el cruce entre disciplinas y proyectos colaborativos. Las recomendaciones que aquí he compartido son resultado de algunos años de experimentación en esta área del conocimiento, así como de reflexionar sobre la especificidad de las metodologías audiovisuales para detonar procesos sociales y hacer investigación.

De ninguna manera los exhorto a seguir al pie de la letra mis recomendaciones, sino a ponerlas en duda y luego a prueba. Tampoco pretendo que se refieran a esta disciplina como (no) visual, es tan sólo una invención mía para fines de este texto y para llamar la atención a cuestionar algunas ideas preconcebidas y mal representadas por los mismos antropólogos/as sobre esta área de investigación. Además, para perder el miedo a utilizar distintos lenguajes que no son los que la academia exige, aunque no por ello se debe demeritar la importancia de aprender y conocer el lenguaje académico, ya que sólo se puede transformar lo que conocemos a profundidad. Si uno de los objetivos colectivos de los antropólogos/as visuales es lograr aprobación y respeto académico, entonces debemos prepararnos y estudiar para defender nuestras elecciones tanto metodológicas como de comunicación de resultados.

Con todo lo anterior espero no haber decepcionado sus expectativas metodológicas. El alimento que nutre la disciplina es la capacidad de generar preguntas y reflexionar en torno a ellas más allá de buscar respuestas correctas o incorrectas. Antropológicamente hablando, lo que más se acerca a una práctica etnográfica "correcta" es la que tiene sus principios éticos bien establecidos; es aquella que es asertiva, empática, que logra establecer una buena comunicación, honesta, sensible y comprometida.

Tampoco pretendo hacerles desechar lo poderoso de las técnicas etnográficas tradicionales o más convencionales de la antropología, que no por nada llevan siglos transmitiéndose a través de la enseñanza en todos los programas formativos en esta disciplina. Lo que sí pretendo es invitar a prestar atención a la experiencia estética, a la experimentación, a la creatividad, a comunicar y sistematizar dicha experiencia, pero no sin antes conocer y estudiar la historia y la filosofía de la disciplina, pues sólo de esta manera serán capaces de abrir

nuevos debates y formas desde dónde mirar y cuestionar la antropología en diálogo con otros conocimientos.

Tenemos todavía un largo camino por recorrer y defender ante la academia la riqueza que aportan estas metodologías para un conocimiento cultural más amplio y profundo. Por ello, mientras más clara tengamos la justificación a nuestras decisiones metodológicas, más fácil será inspirar respeto por lo que hacemos. Pienso que los antropólogos/as en general cada vez se acercan más a estos campos disciplinares sin darse cuenta de que lo que hacen y aplican cabe perfectamente en el campo de estudio de la antropología (no) visual.

La integración de los medios audiovisuales al quehacer antropológico ha visibilizado algunas contradicciones históricas de la disciplina, ha generado nuevas preguntas y planteado nuevos retos a la etnografía y a la construcción de conocimientos colaborativos. Hay una necesidad creativa de experimentar con lo narrativo, con los dispositivos tecnológicos y con las plataformas de difusión en la búsqueda de caminos metodológicos, pero también estéticos y ontológicos que conjuguen y hagan más estrecha la relación entre arte y antropología.

La ampliación del espectro y del campo de acción de la antropología han borrado los límites entre la ficción y la realidad, entre la imaginación y el conocimiento científico. Posicionar al antropólogo como narrador y como co-creador me parece fundamental para la vinculación de la disciplina con conceptos como experimentación, reflexividad, creatividad, arte, imaginación y conocimiento colectivo.

La producción documental puede aportar mucho para concebir estos conceptos con mayor claridad –al adentrarse en sus distintos procesos– en una esfera de experimentación y de compartición de experiencias y atmósferas sensoriales. Por un lado, el proceso de realización requiere de alianzas y complicidad. Durante ese largo camino que es sacar a flote un proyecto de esa envergadura, se crean lazos afectivos; el antropólogo busca acercarse a las emociones de una cultura a través de la vivencia y conocimiento de personas particulares. Por otro lado, al verse una comunidad reflejada en una pantalla tras el discurso generado en el contenido audiovisual, crea otra emocionalidad que permite detonar nuevos relatos y experiencias. Finalmente, los espacios donde estos materiales llegan a mostrarse o exhibirse pueden generar también nuevas relaciones emotivas con los espectadores que incluso deriven en acciones organizativas. De esta manera, se van superponiendo las capas sociales que conforman una experiencia en torno a la realización documental, y todo esto es materia prima de todo el interés para la antropología.

Los procesos documentales son fascinantes, cada uno conlleva un tipo de trabajo de investigación, imaginación y creatividad, para ser concretado. Son procesos que se miden también en tiempo; es decir, la duración de un proyecto que se determina por las relaciones que se establecen con los interlocutores, los vínculos afectivos necesarios para poder filmar una película con la cercanía e intimidad que buscamos, son procesos marcados por el tiempo (generalmente de larga duración), y ésta es una característica vital para toda investigación profunda que requiere tiempo de implicación hacia el tema y contexto de estudio.

La escritura es también un proceso creativo; es importante ejercitarla, ya que puede servir para relatar aquellos procesos que permanecen ocultos al lente de la cámara. Sistematizar y escribir sobre nuestras experiencias, así como describir los procesos que atravesamos para consolidar una narrativa etnográfica, son sumamente valiosos y necesarios para la antropología, así que no abandonen la escritura y refuercen la perspectiva reflexiva frente a nuestro quehacer.

Referencias bibliográficas

Ardèvol, E. (1994). *La mirada antropológica o la antropología de la mirada: de la representación audiovisual de las culturas a la investigación etnográfica con una cámara de video* [Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona].

Bartolomé M. A. (2003). En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación. *Revista de Antropología Social*, *12*, 199-222.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo.

Grau, J. (2005). Los límites de lo etnográfico son los límites de la imaginación. El legado fílmico de Jean Rouch. *Revista de Antropología Iberoamericana. AIBR*, 41.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Paidós.

Howes, D. (ed.) (2005). *The Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader.* Bloomsbury.

Ingold, T. (2017). "¡Suficiente con la etnografía!". *Revista Colombiana de Antropología*, *53*(2), 143-159.

Jimeno, M., Murillo, S. y Martínez, M. (eds.) (2012). *Etnografías contemporáneas. Trabajo de campo.* Universidad Nacional de Colombia.

Krotz, E. (1991). Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico. *Alteridades 1*(1), 50-57.

MacDougall, D. (1998). *Transcultural Cinema*. Princeton University Press.
Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía Multilocal. *Alteridades 11*(22), 11-127.
Martínez Pérez, A. (2009). Pasos hacia una antropología visual aplicada. *Revista Valenciana D'etnologia, 4,* 61-80.
Pink, S. (ed.) (2006). *Applications of Anthropology. Professional Anthropology in the Twenty-first Century*. Berghahn Books.
Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography*. SAGE Publication Ltd.
Pink, S. (2014). Applied Visual Anthropology. Social Intervention, Visual Methodologies and Anthropology Theory. *Visual Anthropology Review. 20*(1), 3-16.
Poblete, S. (1999). La descripción etnográfica. *Cinta de Moebio, Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales, 6.*
Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología, 43*, 197-229.
Reygadas, L. (2014). Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico. En Oehmichen (coord.). *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. UNAM, IIA.
Ribeiro L. G. y Escobar, A. (eds.) (2009). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder.* CIESAS: UAM: UI.
Rivera, M. X. (2017). *Tejer y Resistir. Etnografías audiovisuales y narrativas textiles entre tejedoras amuzgas en el Estado de Guerrero y tejedoras por la memoria en Colombia*. [Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa].
Roca, L. (coord.) (2020). *Métodos en acción. Estudios sobre documental e investigación social*. CONACYT: Instituto Mora: Logos Editores.
Selva, M. y Solà, A. (2014). El imaginario. Invención y convención. *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Editorial UOC.

ETNOGRAFÍA AUDIOVISUAL: APUNTES TÉCNICOS Y METODOLÓGICOS PARA SU PRODUCCIÓN

Rodolfo Munguía
CEA-FCPYS

Introducción: ¿por qué elegir el lenguaje audiovisual para la etnografía?

Hemos de reconocer que la parte más significativa de las etnografías se enfoca en proporcionar un documento escrito más o menos sólido que se sustente en un proceso metodológico riguroso y que mantenga un estricto nivel de análisis que permita vislumbrar en su interior un debate de o desde una perspectiva de imaginación antropológica. Pero la etnografía no es sólo un producto y, desde luego, no es sólo un producto escrito.

Un largo historial de tendencias metodológicas y epistemológicas han constituido una triple crisis en la antropología: de representación, de legitimación y de praxis; las teorías críticas del posestructuralismo y del posmodernismo junto con las teorías interpretativas, lingüísticas y feministas, han cuestionado los modelos tradicionales de producir conocimiento desde las ciencias sociales (Denzin, 1996). Sin embargo, como bien nota Hine (2011), esta crisis no representa un abandono epistemológico, sino una invitación obligatoria a explorar las posibilidades creativas y estratégicas de la etnografía como concepto y metodología (p. 57).

Conviene ahora tener en cuenta la crisis etnográfica para concebir a la etnografía como "un proceso investigativo que se sustenta en una observación prolongada, continua o fraccionada de situaciones […] que implica manejar con habilidad el acceso al (a los) terreno(s), […] la toma de notas lo más densa y precisa posible […] y un trabajo de análisis arraigado […]" (Cefaï, 2013). Si el concepto de etnografía tiene que ver más con el asunto metodológico y con la aplicación concreta del conocimiento de nuestra disciplina y no con el carácter

de representación, legitimación y praxis que de ella resulte, podemos adelantar que el valor de la mirada etnográfica sucede y se despliega en un mosaico de posibilidades. Aquí nos concierne la vigencia de lo audiovisual como potencia académica, como posibilidad creativa y como suceso metodológico para la antropología.

Probablemente, el precursor más referido del tema audiovisual sea Robert J. Flaherty, quien dirigió *Nanook of the North* (1922) y se mantuvo activo hasta 1950 dirigiendo 15 filmes, en su mayoría, con carácter etnográfico. Su proceder consistía en vivir con los individuos que colaborarían en su película alrededor de dos años; en ese tiempo Flaherty escribía el guión, estudiaba sus culturas, hacía anotaciones y elegía a los protagonistas para su producción (Sánchez, 1994).

La cinta comienza con una cortinilla que nos sitúa espacialmente en un desierto helado. Más tarde nos presentan a la supuesta familia del protagonista saliendo de un *kayak* en una secuencia más bien cómica que recuerda al truco occidental de los payasos saliendo de un automóvil. Más tarde se retrata la vida de la familia a través de secuencias casi cronológicas. El carácter de las escenas revela una amalgama de géneros mezclados. Seguramente la representación, los planos y la simbología respondan más a un docudrama con las influencias de la literatura de viajes de principios del siglo XX (Paz, 2008), por lo que su intención no debería ser tomada demasiado en serio. Pero su modelo es útil para problematizar el valor de la imagen en movimiento como producto de la investigación.

Los imperantes tonos blancos de la película muda de Flaherty contrastan con los elementos culturales de la vida de los protagonistas. Las actividades supuestamente diarias que realizan las personas a cuadro destacan por su variedad. El trabajo del director resulta en un acercamiento quizás involuntario al trabajo colectivo, al parentesco y a las prácticas de reproducción de la vida material. Ese acercamiento meramente visual representa el objetivo más extendido del cine de comunicación etnográfica, que es la "orientación pedagógica o de divulgación sobre las formas de vida de los distintos grupos humanos" (Ardèvol, 1997).

No es difícil notar que la producción dirigida por Flaherty es una elaboración ficcional de la vida de sus protagonistas, y que encontrar la correspondencia entre la realidad y la representación sería una tarea compleja. A este respecto, se vuelve conveniente clasificar el producto no por sus características, sino por sus alcances e implicaciones. Este ejercicio apenas lo esboza Elisenda

Ardèvol Piera (1997), cuando caracteriza al cine etnográfico[1] por su propósito de transmitir al espectador otros estilos de vida con el fin de que se acerque a otras formas de entender las relaciones humanas (p. 127).

Un material grabado con cualquier dispositivo no se convierte automáticamente en un trabajo etnográfico, ni siquiera si se presenta como tal. Aquí es conveniente elaborar una analogía con la corriente artística institucional que asegura que el arte está definido por su intención. La crítica principal a este modelo descansa sobre la idea de que hacer una obra con intención explícita no es suficiente para considerarla arte, pues detrás deberían existir otras intenciones que se dirijan a su significado, sus efectos y su valor contextual (F. Pérez, 2001). Lo mismo sucede con la etnografía audiovisual: no se pueden ignorar las intenciones de significado y de valor académico.

Lo anterior nos orienta a pensar que la diferencia entre el material documentado en la investigación y la etnografía audiovisual propiamente dicha radica en la profundidad de su segunda intención. Por un lado, tenemos un material etnográfico con un carácter puramente descriptivo que está dirigido a ser consultado por el investigador, por colaboradores o por el público en general, como complemento a la investigación antropológica principal. Por el otro, aparece un producto etnográfico en forma audiovisual que presenta por sí mismo una propuesta práctica de la investigación.

Tal producto final, ya asentado y valorado por sus implicaciones antropológicas, bien podría divergir después en sus objetivos. Un error que se ha cometido con la etnografía audiovisual es sólo medir su valor por sus aportaciones a las ciencias sociales, tal y como algunos autores lo hacen (Sedeño, 2004; Zirión, 2015). Si como insinúa Sedeño (2004), el cine de ficción y la etnografía audiovisual tienen fronteras borrosas, su valía también se encuentra en intersección. Una narrativa independiente se despliega a través de los minutos de una etnografía audiovisual; esto significa que hay un discurso narrativo paralelo al de cualquier teorización: se cuenta una historia. El resultado responde, como se sospecha, al valor intrínseco de la historia; una suerte de mérito artístico

[1] El concepto de cine etnográfico es un debate en el que no se ahondará aquí, pero vale la pena aclarar que la propuesta planteada parte de la idea de que el cine etnográfico es un tipo de mirada particular que se cuestiona temas propios de la disciplina, conjuntando el cine documental con el arsenal metodológico de la antropología (Ardèvol, 2011, pp. 11-12). La etnografía audiovisual y el cine etnográfico divergen en conceptualizaciones académicas y resultados, pero comparten el interés primigenio de la perspectiva antropológica. Así, es importante resaltar que la etnografía audiovisual no tiene que devenir siempre en cine etnográfico.

particular emerge de la articulación entre ficción y ciencia. Al respecto de la etnoficción literaria –tema que se aborda más adelante– y de las etnografías clásicas, Gonzales (2011) aclara que ambas dimensiones representan dos momentos simétricos de la diversidad cultural y por tanto deben ser tomadas en consideración en el campo antropológico (p. 248).

Sin contar necesariamente con un aval académico o antropológico, un producto audiovisual puede ser valioso en el mundo real, como lo demuestra *¿Qué les pasó a las abejas?* (Canul y Otero, 2018), que acompaña la lucha de apicultores de Campeche en contra de compañías transnacionales. ¿Qué le da, entonces, la característica etnográfica a una producción audiovisual? "Lo que caracteriza una película como etnográfica no se encuentra ni en el contenido ni en la forma del *film*, sino que se define por el proceso de elaboración, por el contexto de filmación y de exhibición, y por el tratamiento que reciben las imágenes como objeto de estudio" (Ardèvol, 1997). Definimos, así, a la etnografía audiovisual por su doble intencionalidad, por su producción, por su contexto y por su lectura. Un video adquiere dimensiones de análisis antropológico y etnográfico por una o más de estas características, no importa si es una película de ficción, un *performance* en video, un corto, una saga o un metraje suelto (Ardèvol, 1997).

Por supuesto, que tenga un valor etnográfico, no hace a un video inocente. Las mismas críticas a la manera de contar de los etnógrafos clásicos de Marcus, Cushman (1991) y Clifford (1991), se pueden aplicar a cualquier obra audiovisual. Siguiendo estas líneas posmodernas de una etnografía multisubjetiva en constante diálogo, Jorge Fraga (1999) distingue dos modelos de documental etnográfico que arrojan luz sobre el emisor del mensaje: por un lado, se encuentra el modelo del emisor implícito en donde el espectador recibe el mensaje de que la realidad se capta fidedigna; esa representación se logra a través de relatos cronológicos, lineales y simples, donde las imágenes sirven como acompañamiento de lo que el etnógrafo/a intuye. Por otro, el modelo del emisor explícito alude a la importancia de la reflexividad de quien transmite el mensaje; el espectador tiene la noción de que está observando la realidad representada y no literal, su estructura suele ser experimental y errática, pues su objetivo es transmitir el diálogo subjetivo de múltiples voces. Detrás está el debate antiquísimo sobre la objetividad y la subjetividad.

Si el etnógrafo/a reconoce su papel activo en la construcción y comunicación del mensaje, entonces toda información presentada pasará por el filtro de la experiencia del investigador. Estos autores "están, como estamos todos, en un terreno histórico incierto, un lugar desde el cual podemos empezar a analizar

la matriz ideológica que produjo la etnografía, la definición plural de la cultura y un sujeto posicionado para mediar entre mundos divergentes de significado" (Clifford, 1995). El mismo Clifford (1991), elogiando a sus colegas por la experimentación textual de la etnografía, asegura que el estatus contingente de todas las descripciones culturales corresponde a tener un agudo sentido de lo inventado (p. 141). ¿Será que toda realización etnográfica navega entre la realidad y la ficción?

Esta pregunta nos remite a la ineludible relación entre la narrativa y la antropología. Una mirada crítica y más o menos contrastante con la de Clifford, es la que realiza Lienhard (2003) al definir a la etnoficción como un discurso estratégico de invención de estructuras narrativas supuestamente indígenas. Estas creaciones narrativas presentan una ventaja y una desventaja claras en el contexto de la creación audiovisual: es un acierto que los trabajos etnográficos experimentales jueguen con el emisor explícito de Fraga (1999), pues tratan de resolver y reflexionar en el papel que juega el investigador en la producción audiovisual y, en últimas, de conocimiento etnográfico. Sin embargo, la principal desventaja de este modelo narrativo etnográfico posmoderno es que puede desembocar fácilmente en la usurpación de la voz de la diversidad. El ejercicio reflexivo que propone una etnografía audiovisual a la vanguardia toma como tema principal al propio investigador y sus relaciones con los sujetos de estudio.

Habría que preguntarnos si los modelos del emisor implícito y explícito son necesariamente excluyentes entre ellos. Está claro que ambos representan un proceso binarista para la construcción etnográfica, pero ¿qué pasa si construye un producto firme con parte de ambos modelos? Llaman la atención ciertos diálogos en *Yermo* (2020), de Everardo Gonzales. La producción sitúa al espectador en varios desiertos del mundo y sigue a sus habitantes; en ningún momento los espectadores pueden saber la ubicación geográfica del equipo de filmación ni algún dato que revele la lengua que los protagonistas hablan; sin embargo, se muestran subtítulos acertadamente traducidos en posproducción que el espectador puede leer. Por los contextos, se intuye que el propio director y su equipo son incapaces de entender a los sujetos a pesar de los esfuerzos de sus intérpretes por traducir las interacciones.

Quizá la intención más importante de *Yermo* (2020) sea cuestionar al documental etnográfico clásico, pero detrás de eso hay un proceso en el que se subsume al director para dejar que los protagonistas dialoguen con los espectadores sobre lo que la filmación representa. Esta es una producción etnográfica experimental en todos los sentidos, y quizá sea inclasificable respecto al

modelo de emisor implícito o explícito. Tal carácter inclasificable del *filme*, como se intuye, no hace referencia a que el modelo posmoderno del etnógrafo reflexivo tenga límites, sino a que los alcances de las estructuras etnográficas experimentales sobrepasan los tipos ideales de toda clasificación académica.

Demeritar las nuevas tendencias de la etnografía audiovisual sería un error, pues su valor antropológico, como hemos venido riñendo, es indiscutible. De cualquier forma, en las nuevas tendencias de la etnografía audiovisual "se diluyen las fronteras tradicionales entre la ficción y el documental, y adopta sin reservas una rica variedad de recursos y estilos de representación […]" (Zirión, 2015, pp. 51–52). La revisión conceptual que se acaba de presentar apunta a pensar que una de las características más importantes de la etnografía audiovisual es su carácter narrativo, por lo que en las páginas que siguen, se dedica espacio para una interpretación necesaria en algunos elementos narrativos de ciertas producciones audiovisuales que frecuentemente no se caracterizan por recibir lecturas antropológicas. La elección de estos materiales responde a que las obras íntegramente etnográficas no son conocidas por su libre acceso o distribución, y las cosas se dificultan todavía más por las condiciones sanitarias causadas por el COVID-19 en las que se escriben estas líneas. Tal problema de distribución, igual que la crisis de la antropología, no debe resultar en un abandono de los clásicos referentes, sino en una justa indagación experimental a la lectura antropológica de obras que no necesariamente provienen ni se dirigen a nuestra disciplina. Lo que sigue es, en todo sentido, una revisión de la vitalidad antropológica de los rasgos técnicos y narrativos de obras no dirigidas a la academia. Esta decisión sigue las críticas de Ruby (2007), quien reniega de aquellos que piensan que lo audiovisual es incapaz de transmitir conocimiento por sí mismo, y asegura la utilidad de todo el cine para transmitir ideas y conceptos antropológicos complejos (pp. 13-17).

La idea, la investigación y el guión etnográfico

¿Dónde empieza una etnografía audiovisual? Igual que cualquier proyecto académico, el primer paso a desarrollar es dar a luz una idea. "La búsqueda y el hallazgo de una idea son la causa frecuente y punto de partida de una película [entiéndase: etnografía audiovisual] … La idea original desencadena todo el proceso" (Guzmán, 1999, p. 2). Una idea es un potencial creativo susceptible de desencadenar e interrelacionarse con más procesos, conceptos, cosas e

ideas; en otras palabras, es un campo semántico posiblemente infinito. Sucede algo similar con las ideas de cualquier trabajo académico: el tema debe ser de agrado e interés del etnógrafo/a (Flores, 2020, p. 136), o bien puede ser un tema previamente trabajado, pero llevado a un nuevo nivel de comunicación artística y académica: el audiovisual.

Hay que reconocer si una idea tiene limitaciones por sus propias cláusulas teóricas y prácticas. Factores que escapan al control del etnógrafo/a juegan un papel fundamental aquí: puede que el tiempo de desarrollo del fenómeno sea demasiado espontáneo como para filmarlo, puede que el acceso a los sujetos-personajes sea complicado, puede que el presupuesto exceda los bolsillos de quien lo financia, puede que el equipo técnico necesario no funcione en las condiciones brindadas por el campo, etcétera (Flores, 2020, p. 136). Estas peripecias técnicas representan una de las luchas más importantes que el etnógrafo/a audiovisual ha de sortear: la viabilidad de llevar el tema a lo audiovisual. Conviene ser precavido en este punto y mantener una posición reflexiva respecto al objeto final de la etnografía, pues es cierto que algunos fenómenos son o imposibles de filmar, o imposibles de acomodar en una secuencia narrativa lógica. La reflexividad, como un cuestionamiento multidireccional del tema, del etnógrafo y de los sujetos, debe aplicarse rigurosamente en todas las fases de la investigación (Grimson, 2003, p. 56).

Probablemente la idea sea ese concepto que guía todo el trabajo. Para Guzmán (1999) hay cinco posibles ideas en el cine documental, y se rescatan a continuación por su pertinencia en corrientes antropológicas. Primero la idea de *elegir un personaje*, que sugiere el seguimiento de una persona en sus actividades "cotidianas". *Nanok of the North* (Flaherty, 1922) es un ejemplo de ello. Asimismo, *Wild Man Blues* (Kopple, 1998) sigue a Woody Allen en una gira musical por Europa junto con su banda de *jazz*; además del seguimiento riguroso del personaje, el documental es valioso por el retrato de su relación polémica con Soon-Yi Previn. Seguimiento muy similar al que aplica Paola Jirón (2012) como metodología híbrida, que propone el acompañamiento de las movilidades de las personas; poniendo especial atención en el desplazamiento y la cotidianidad. Seguir a las personas, en tanto metodología antropológica, propone una perspectiva interesante para la etnografía audiovisual.

Segundo y tercero, la idea de *elegir un acontecimiento* y la idea de *elegir una situación concreta*. Una muestra ejemplar es *Gimme Shelter* (Maysles *et al.*, 1970), que retrata los incidentes del concierto de Altamont, que intentó replicar el fenómeno de Woodstock –abordado en una película similar: *Woodstock*

(Wadleight, 1970)–. Un festival de casi 300 mil personas que resultó trágico por todos los actores que estuvieron involucrados. Tal evento seguido por la cámara de Maysles reveló un montón de conflictos que parecían ocultos. También, desde la ficción, *Rojo amanecer* (Fons, 1990) retrata perspectivas que llegan y convergen en el acontecimiento de la tragedia de 1968 en Tlatelolco. Esto recuerda a la corriente de estudios de caso extendidos de los antropólogos del *Rhodes-Livingstone Institute*; Gluckman (2003) retrata los conflictos de africanos e ingleses partiendo del análisis situacional de la inauguración colonial de un puente.

El cuarto tipo de idea que rescata Guzmán (1999) es *hacer un viaje*. Para muestra, *Er ist Wieder da* (Wnendt, 2015), película en donde se mezcla la ficción y la no ficción para construir una secuencia narrativa peculiar: Adolf Hitler aparece de pronto en la Alemania actual y tras conocer a un productor de televisión, realizan un viaje por todo su país para reunir a simpatizantes políticos, quienes fueron entrevistados de manera espontánea. El viaje de "Hitler" y el productor de televisión revela una aguda situación política con tintes fascistas en un país occidental y moderno. Siguiendo la línea que esta idea propone, quizá sea necesario rescatar la perspectiva de Esteban Krotz (1991) sobre el viaje antropológico: "El viaje antropológico implica entonces, necesariamente, la confrontación de al menos dos culturas (por lo menos, parcialmente) diferentes […]. Y también por esto es necesario que consigne y analice sus experiencias de viaje como tales" (p. 55).

El quinto y último tipo de idea es el *volver al punto de partida*. Tal concepto es un poco ambiguo, pero guarda sus relaciones con *elegir un acontecimiento* o *elegir una situación concreta*, pues consiste en seleccionar el transcurso de un acontecimiento que cuando concluye, las cosas regresan a la "normalidad". En *The Thin Blue Line* (1988), Errol Morris investiga el asesinato de un policía en el que un hombre supuestamente estuvo implicado y por el que fue condenado a cadena perpetua. Tras una exhaustiva búsqueda, Morris –más bien los testigos y sujetos implicados, pues el director nunca guía la cinta con narración alguna– descubre la inocencia del hombre y a un posible sospechoso más. El antes culpable se convirtió de nuevo en inocente después que un jurado revisó el caso. Este ensayo audiovisual –en el sentido que le otorga Zylberman (2015)– sobre la justicia tiene una dimensión etnográfica evidente en torno al tema de la autoridad y el poder: la delgada línea azul es la que mantiene la diferencia entre el conflicto y el equilibrio.

La clasificación de cinco ideas (Guzmán, 1999) es, por lo menos, limitante. Pero, si como dijimos, una idea es un potencial creativo, la clasificación pierde el sentido. Sin embargo, parece pertinente establecer estos tipos de ideas como un punto de inspiración e imaginación antropológica.

Ahora, trabajada la idea, se interceptan dos pasos más en la producción audiovisual etnográfica: la investigación y el guión. A diferencia de como conciben el trayecto de producción algunos autores (Flores, 2020; Guzmán, 1999; Thompson y Bordwell, 1995), considero que ambos pasos mantienen una relación dialógica en el sentido en que se construyen mutuamente a cada momento. Caractericemos ahora al guión y la investigación como palimpsestos que se tachan y se corrigen muchas veces.

Quizá resulte cierto que el nivel de investigación y compenetración que se logre en el campo sea directamente proporcional a la calidad del producto audiovisual final (Flores, 2020, p. 142); por eso, la construcción paralela de la investigación y el guión cinematográfico es necesaria. Entonces, ¿qué hace distinta a la investigación etnográfica clásica de la investigación etnográfica audiovisual? Considero que el rasgo de diferenciación radica precisamente en que en la segunda el proceso se acompaña con la escritura del guión. Eso no hace que las investigaciones sean esencialmente distintas, pues el repertorio de técnicas antropológicas es una caja de herramientas insustituible y de eso mucho se ha dicho ya en este y otros libros. Finalmente, el guión no es una herramienta tan distinta a cualquier protocolo de investigación o planeación de trabajo de campo, pues sus objetivos convergen en la ejecución de métodos y técnicas que terminan en un producto más o menos riguroso que aporte al conocimiento antropológico.

El rasgo novedoso es que el guión es "la descripción, lo más detallada posible, de la obra que va a ser realizada. Puede ser bueno, malo o regular, pero no es la obra en sí misma" (Feldman, 2005). Parece obvio que en las producciones de ficción, el guión es indispensable; pero ¿qué pasa con las producciones de no ficción? La frontera entre ambos tipos de filme es difusa, aunque debemos de admitir que la primera exige más certeza y solidez en el guión que la segunda. A decir de Feldman (2005), el guión sirve, en el primer caso, para articular la puesta en escena de la historia; y en el segundo, para establecer los puntos clave del rodaje (p. 15).

Aquí convergen dos posturas que vienen a cuento. Mendoza (2011) rescata algunas perspectivas de cineastas respecto al guión para el cine documental que conviene extrapolar al caso etnográfico. Primero, la corriente más radical,

en manos de Viktor Kosakovski, cineasta ruso que se niega a escribir guión para sus películas de corte documental; Kosakovski asegura que lo más importante es la imagen y no la historia (p. 29). En *¡Vivan las antípodas!* (2012), Kosakovski retrata la travesía de cruzar de puntos en el mundo diametralmente opuestos; en el documental no hay guía que ubique al espectador respecto de lo que sucede; las imágenes son poéticas y transmiten en el montaje un sentido cronológico del viaje. Las imágenes son potentes y se sostienen casi sin ayuda en el *film*. Es evidente que las secuencias no se planearon y adquieren valor por su espontaneidad. A primera vista, esta posición luce poética y compleja; parece muy difícil de lograr que un trabajo etnográfico se sostenga exclusivamente de eventualidades, pero, como lo demuestra Kosakovski, es posible.

Ahora bien, como sugiere Rabiger (2005), "sin planificación no hay película" (p. 114); por más improvisadas que sean las escenas, toda producción requiere planeación, selección y descarte. Quizá la manera en que Mendoza (2011) retoma el trabajo de Jean Rouch sea ese justo medio necesario entre la planeación y la espontaneidad. Rouch producía sus filmes a partir de los llamados "apuntes fílmicos", que consistían en un método de elaboración de registro que combina las notas del trabajo de investigación, las notas creativas y las notas en filmación (p. 33). Parece importante destacar que Jean Rouch incursionó en el cine documental y de ficción como parte de sus investigaciones antropológicas, que pretendía mostrar en sus filmes lo que puede ser entendido sin la narración, y que logró que la cámara fuera el más importante actor y director (Alba, 2006).

Encontrar un balance entre lo planeado y lo espontáneo no parece una tarea sencilla, y todo indica que responde a las intenciones explícitas del producto audiovisual, tanto como a las técnicas y métodos del propio autor. Mendoza (2011) hace referencia a algunos instrumentos complementarios, y no necesariamente indispensables, de los que rescato tres en orden ascendente de importancia: el guión descriptivo, el guión técnico y la escaleta. El primero es un "relato detallado que da cuenta del desarrollo del documental que se realizará; de su lectura será posible deducir cómo será ese *film* que el escrito prefigura" (p. 192). Este guión se basa en lo que el producto final pretende ser, pues en él se aclara de manera estricta qué estará en la pantalla para ser visto por el espectador. En este guión adquiere importancia la relación planeado-espontáneo de la que venimos hablando. Sin embargo, debido a su carácter descriptivo, este instrumento puede funcionar como una mera transcripción documental y puede ser útil para transmitir las ideas y conceptos que la etnografía audiovisual procura en un documento formal. El guión descriptivo se dirige a una

comunicación externa al equipo de trabajo para dar a entender qué es o será, más o menos, la producción.

El guión técnico, por otro lado, está pensado específicamente para ayudar a la comunicación interna del equipo etnográfico y a la filmación en sí. Este guión hace referencias exactas a la manera en que se filmará: qué plano se emplea, qué movimiento de cámara, qué se quiere transmitir, cómo es el audio, qué número de escena tentativa es, dónde se rodará la escena (Mendoza, 2011). Pero, como se puede vislumbrar, la existencia de este guión resulta en una planeación muy rígida (p. 198). Aun así considero indispensable el uso de este instrumento en escenas y situaciones clave. Si bien depende del carácter de la etnografía, comúnmente algunas situaciones en donde planear de manera operativa las escenas resultan de entrevistas acordadas con sujetos; tomas de paisajes, actividades o fenómenos previstos; secuencias artísticas o coreografiadas programadas; y, en general, cualquier situación que involucre planeación con o de personas, pues se debe tener la certeza de que el material grabado en esas situaciones irrepetibles sea valioso.

Por último y más importante: la escaleta. En un símil con la escritura de artículos, se trata de un documento que contiene un índice que señala los bloques o secuencias que deberán estar presentes en el producto final. La escaleta está concebida desde el inicio para ser modificada, por lo que su escritura nunca debe ser definitiva (Mendoza, 2011, p. 202). Su existencia no sólo ayuda a la organización del proyecto, también plantea el carácter del producto etnográfico y la manera en que debe ser concebido. Además, ayuda a regresar al etnógrafo/a a la línea principal de la etnografía audiovisual o a reestructurarla, reescribirla o, en su caso, desecharla completamente.

El lenguaje audiovisual en la etnografía

Una vez aclaradas las cuestiones que respectan a la idea y la planeación, toca desarrollar quizá la parte más compleja de la producción de etnografías audiovisuales: las artes visuales y el sonido. El objetivo aquí no es presentar un manual específico del lenguaje y el uso técnico para lo audiovisual, sino presentar algunas directrices para nutrir la metodología de las etnografías audiovisuales.

Comencemos entonces con el concepto de plano. Si buscamos una definición concreta, encontraremos lo siguiente: "acción continua en la pantalla que resulta de lo que parece ser el funcionamiento ininterrumpido de la cámara"

(Konigsberg, 2004). Por supuesto, el plano puede incluir varios fragmentos diferenciados de material fílmico, al que llamaremos toma. Pongámoslo sencillo y digamos que un plano es una unidad audiovisual que se encuentra en medio de transiciones (Russo, 1998, p. 41).

Convengamos que un plano es la unidad mínima en movimiento de una obra audiovisual. Así, todo lo que albergue movimiento corresponde a un plano. Su carácter unitario nos guía a pensar que el plano se adecua a las intenciones narrativas de la historia, y para eso, el plano se entremezcla con el concepto de encuadre (Jiménez, 2010). El encuadre pone el punto de vista que tiene la cámara –el espectador, el director– sobre el acontecimiento presentado (Aumont, 2011, p. 42). Entonces, con estos conceptos indisociables, podemos establecer directrices para una tipología de los planos importantes que sirva como inventario de disponibilidad para el etnógrafo/a audiovisual.

Sigamos la línea de Aumont (2011) y dividamos a los planos por tres factores: por su tamaño, por su movilidad y por su duración (pp. 41-43). El primero de ellos impica que los planos alcanzan a captar partes del fenómeno que se desea filmar; la subdivisión consiste en varios tipos de planos que a continuación se describen y ejemplifican en términos narrativos. Primero, el plano general o *long shot*, que es aquel que abarca un escenario, un paisaje, un grupo de personas o un lugar completo; su fin último es descriptivo (Baccaro y Guzmán, 2013, p. 25). *Style Wars* (Silver y Chalfant, 1983) es un documental que reflexiona alrededor de los elementos que conforman la identidad de los seguidores del *Hip-Hop* en la ciudad de Nueva York; la película comienza con una serie de planos generales que muestran la red del Metro de la ciudad de noche: un tren llegando, uno partiendo; después, los planos generales se transforman para mostrar los mismos tipos de trenes ahora cubiertos con *grafiti*, acompañado de una canción de *rap*. Este inicio comunica, en primer lugar, la oscuridad de la ciudad; inmediatamente después lo contrasta con el colorido de la identidad *Hip-Hop*.

El plano medio –en el que se muestra parte del personaje– y el primer plano –en el que se muestra el rostro del personaje–, son perspectivas importantes en el factor del tamaño, pues introduce una visión subjetiva al presentar una figura humana no entera, sino recortada. De estos dos tipos de plano se despliegan más subcategorías: plano americano, que se centra en el personaje de la cabeza a las rodillas; plano medio típico, que corta al personaje por la cintura; plano de busto o pecho, que se enfoca en la figura humana cortada por el pecho; primerísimo primer plano, que presenta el rostro recortado por frente y

mentón; y plano detalle, que muestra una parte del rostro (Baccaro y Guzmán, 2013, pp. 28-31). En *La libertad del diablo* (E. González, 2017), dan su testimonio en entrevistas ampliadas víctimas y victimarios de crímenes violentos. La mayoría de los momentos en la película donde aparecen los entrevistados oscilan entre un plano medio y un primer plano en todas sus variantes. Quizá pueda pensarse que el objetivo de estos planos es personalizar la narrativa del producto audiovisual; sin embargo, en la película de González, tal propósito resulta opuesto: su intención es despersonalizar la violencia, pues todos los entrevistados aparecen con máscaras de tela peculiares que unifican el aspecto de los entrevistados; a decir de Fernanda Solórzano (2018), estos planos despersonalizados se dirigen a comunicar que todos los actores involucrados son víctimas de relaciones estructurales asimétricas.

Los planos captan esencias, y en tal sentido cabe reflexionar sobre sus implicaciones en la investigación etnográfica. Para resolver cuándo usar cuál, el etnógrafo/a debe preguntarse en un nivel figurativo por su trabajo: ¿qué se representa y qué se quiere representar con éste o aquel tipo de plano? ¿Cómo esa representación lleva a establecer puentes entre la reflexión teórica desde la mirada antropológica y la proyección del movimiento de un plano? ¿Cuál plano es conveniente utilizar de acuerdo con el contexto del fenómeno y cuáles son sus alcances éticos?

El segundo factor que suscribe Aumont (2011) y que define la utilización de planos tiene que ver con la movilidad. El plano fijo y el movimiento de la cámara son producto de este factor. Primero, el plano fijo consiste en dejar la cámara inmóvil lo que dure la filmación de ese plano (p. 42). El trabajo independiente de Cristian Pérez, *Plano fijo* (2020), muestra múltiples registros a cámara fija de lo que ocurre en Plaza de la Dignidad, en Chile. Lo que Pérez plantea en su trabajo es un seguimiento del espacio para dar pistas de su construcción. En una parte específica de la obra vemos a militares apresurándose hacia algún sitio; el plano no plantea seguirlos y en ningún momento se sabe a dónde fue a parar esa marcha militar; en cambio, se presenta una plaza destruida; los camiones estatales pasan por encima de los escombros ignorándolos, y los militares hacen lo propio.

En lo que respecta al movimiento de la cámara, podemos adelantar dos categorías principales para estos planos: movimiento de rotación o *panning*, cuando la cámara está fija, pero da un vuelco para ampliar la toma; y movimiento de traslación o *travelling*, cuando la cámara se desplaza (Baccaro y Guzmán, 2013, pp. 49-56). En general, estos movimientos aportan dinamismo a la obra; se encuentran entre el movimiento y el tiempo. Es aquí donde aparece otro factor

de división de planos en términos de duración, que implica la consideración de planos tanto breves como largos. El plano-secuencia puede ser ilustrativo para la elección adecuada de planos en la etnografía audiovisual.

La propuesta de Mario Rajas Fernández (2009) ilumina nuestra materia, pues concibe al plano-secuencia como una "unidad estructural en continuidad que integra, en términos de equivalencia durativa, un plano, como organización formal del discurso; y una secuencia, como componente básico del contenido" (p. 128). Entonces, un plano secuencia organiza contenido y discurso del movimiento y del tiempo en una sola unidad formal. En *Huie's Predigt* (Herzog, 1981), el director capta en un plano-secuencia de casi 15 minutos el discurso del reverendo Huie L. Rogers. Este plano-secuencia se dirige a destacar al personaje principal y su uso depende de la puesta en escena de un *performance* religioso frente a un público que casi se entremezcla con los espectadores del testimonio etnográfico (Zavala, 2018).

De nuevo, el valor etnográfico de utilizar el lenguaje audiovisual se configura de acuerdo a los objetivos que se quieren lograr a través de la narración. Pero como establece Aumont (2011), la utilización del concepto formal de plano debe ser precavida y evitar clasificaciones en la medida de lo posible (p. 43). Todos los probables diálogos entre lenguaje audiovisual y etnografía que generan los planos, dependen del contexto del trabajo, del fenómeno estudiado y del carácter subjetivo y figurativo del metraje.

La dimensión del sonido es seguramente un tema aparte. Para los propósitos del capítulo, parece necesario realizar una división de acuerdo a la función de los sonidos que sirva de conteo inspiracional para el etnógrafo/a que quiera prestar atención en el audio. Jullier y Rodríguez (2007) elaboran una clasificación por fases de acuerdo a la complejidad de la función del sonido. La fase primaria provoca impresiones: asusta, intimida, cautiva, perturba o conmueve. La fase secundaria indica información sobre la gente que los produce y el espacio que habitan. La tercera fase consiste en la función simbólica del sonido, en la que los sistemas remiten a sistemas de símbolos y signos concretos (pp. 42-43).

Bowling for Columbine, de Michael Moore (2002), ejecuta de manera interesante las fases de función del sonido. La película busca hacer una crítica sobre la violencia en Estados Unidos partiendo de la masacre de Columbine. Cuando analiza el papel de la CIA y el ejército norteamericano en diversos golpes de Estado alrededor del mundo, se muestra un montaje de imágenes crudas de gobiernos fascistas mientras en el fondo suena *What a Wonderful World*, interpretada por Louis Amstrong. Los poco más de dos minutos de la canción no alcanzan a

cubrir las tragedias que el montaje anuncia. Antes, *Happiness is a Warm Gun,* de The Beatles, suena de fondo mientras se aborda el papel de la industria cultural de las armas en Estados Unidos.

La elección de estas canciones no es en ningún sentido inocente. En la primera fase, una provoca indignación y sentimientos de hipocresía hacia EUA, y la otra cumple más o menos el mismo papel. En la segunda, ambas canciones aportan información clave sobre el papel que juegan las armas y la violencia en la identidad nacional del estadounidense. En la tercera, por supuesto que el lenguaje poético que utilizan las canciones se relaciona con el simbolismo de las armas y cómo una red de significados culturales avala la creación de símbolos materiales de poder y violencia.

Es prudente señalar la vigencia del trabajo interdisciplinar entre la etnografía audiovisual y la etnografía sonora, que es definida como "un estudio en el que se reflejasen las formas de percibir y, en general, construir los fenómenos sonoros atendiendo a lo psico-social, lo social y lo cultural" (Cambrón, 2010, p. 27). Considerando que cada cual cuenta con sus particulares peripecias metodológicas, el diálogo entre ambos tipos de etnografía puede ser muy fructífero, pues comparten horizontes al pretender construir el campo y los fenómenos sociales en un sentido más amplio (p. 28); hay más similitudes que diferencias entre ambas, y quizá sería conveniente elaborar una metodología conjunta que a su vez construya un nuevo objeto de fenómenos sonoros y visuales. Por lo pronto, el lenguaje del sonido, en la línea de las artes sonoras, se presenta como una dimensión poco abstracta capaz de relacionarse no sólo con lo visual, también con el campo, el fenómeno estudiado, el investigador y los sujetos de la investigación.[2]

Montaje, edición y distribución de la etnografía audiovisual

Ahora que cubrimos algunas aristas relevantes de la pertinencia del lenguaje audiovisual en el trabajo etnográfico, toca hacernos cargo de los procesos que siguen a la investigación y a la filmación. El cúmulo de evidencia etnográfica, como ya se ha dicho, no adquiere por su simple existencia un valor artístico o antropológico. Por ello, a continuación les daremos un orden lógico.

[2] Al respecto, véase los capítulos de Sabido y Muñoz en este libro.

Reconozcamos dos momentos en el proceso de construcción de un producto final con valor etnográfico: el montaje y la edición. El primero puede concretarse como la intersección del proceso técnico de seleccionar y ordenar los planos de un *filme*, y el proceso conceptual de organización del producto audiovisual; el montaje aparece como la selección y el ordenamiento de los planos de acuerdo con un concepto central (Barberena y Jaunarena, 2017, pp. 64-65). El montaje narrativo, entonces, se preocupa porque la historia sea inteligible para el espectador; para tal propósito se necesita que la etnografía audiovisual siga el orden narrativo convencional: introducción, desarrollo y final (Barberena y Jaunarena, 2017, pp. 66-67).

Ese orden narrativo casi cronológico expresa quizás el más común de los tipos de montaje. Por ejemplificar, dos documentales etnográficos que tratan el zapatismo, uno desde arriba y uno desde abajo: *Un lugar llamado Chiapas* (Wild, 1998), y *Las mujeres zapatistas hablan* (Comunidad Francisco Villa, 2005). En el primero, la directora sigue en orden cronológico los procesos, a las personas y a las comunidades que protagonizan la autonomía indígena del EZLN. Comienza por relacionar las memorias mayas con el comienzo del levantamiento indígena el primero de enero del 94; el montaje muestra la celebración de año nuevo en la Ciudad de México seguido de un grupo de indígenas zapatistas bajando de una montaña selvática. El documental termina con los sucesos más recientes hasta entonces: la masacre de Acteal y la militarización de un lugar llamado Chiapas. El segundo documental, producto comunitario y feminista, elige mostrar la vida cotidiana de las mujeres tzeltales de la comunidad zapatista Francisco Villa, entretejiendo la reflexión del antes y el después del levantamiento de 1994. La vida cotidiana de las mujeres funcionó como orden narrativo en este montaje y la ejecución no podría ser más significativa.

Se contrapone un tipo más: el montaje expresivo, que se basa en el poder creador que tiene el montaje en sí mismo en tanto productor de sentido (Barberena y Jaunarena, 2017, p. 68). *Navajazo* (2014), del sociólogo Ricardo Silva, narra las experiencias de distintos actores sociales marginados tratando de sobrevivir a una Tijuana violenta. El montaje se presenta fragmentado y errático; muchas veces se cortan planos de golpe y se dejan inconclusos o se continúan después; se presenta una línea narrativa que intencionalmente es compleja, experimental y a veces ficcional, pero que se mantiene por seguir a personas y a sus experiencias en una línea frágil entre la porno-miseria y la etnografía.

El director italiano Gualtiero Jacopetti realiza una apuesta interesante de un montaje expresivo muy peculiar en *Mondo Cane* (1962). Ahí se eligen planos

que se contraponen casi directamente en lo que provocan en el espectador. Por ejemplo, después de documentar el crudo tratamiento del cuerpo y la carne de muchos jabalís en una comunidad en Nueva Guinea –en el marco de un gran festín comunitario tras el cual algunos niños terminan pateando las vejigas sobrantes de algunos animales–, presenta la triste despedida con flores, ataúdes y tumbas de diversas mascotas en un cementerio de animales estadounidense, para después pasar a un restaurante en la capital de Taiwán que sirve como plato principal perro asado. La narración apenas se ve interconectada, pero la intención narrativa se revela: el *shock* cultural. Un montaje similar sucede en *Africa Addio* (Jacopetti y Prosperi, 1966).

El proceso de montaje no es una decisión ligera, pues como hemos revisado, la selección, el ordenamiento y la presentación del material pueden ser decisivos; incluso se puede generar una nueva narrativa imprevista. En estas circunstancias, el momento del montaje es la configuración curatorial del contenido conceptual, teórico y narrativo, de la etnografía audiovisual, mientras que el momento de la edición es el de la sumatoria de capas superpuestas que agregan valor visual, sonoro y teórico. En este orden de ideas, la edición tendría menos relevancia conceptual y más relevancia técnica. El montaje revela la necesidad de insertar elementos clave del producto en la misma medida que la edición muestra la solidez del argumento narrativo y sus reflexiones científicas.

El etnógrafo/a audiovisual tiene muchas opciones digitales para la postproducción. Por empoderante y autogestiva que suene esta idea, no se tienen tantas opciones para la exhibición y distribución de una etnografía digital. Por su intersección entre arte y ciencia, la etnografía audiovisual presenta los mismos problemas que las obras audiovisuales del cine independiente: ¿cómo dar a conocer una obra en un campo social regido por la lógica capitalista? A decir de Onaindia y Madedo (2013), lo audiovisual encarna una industria cultural por tres factores: producir un bien cultural –en este caso, la etnografía audiovisual–, otorgar un servicio cultural –a través de su distribución y exhibición– y promover industrias conexas que completan el proceso de comercialización –el potencial de comercializar la etnografía audiovisual, igual que se hace con los libros antropológicos– (p. 184).

Tello y Reygadas (1981) señalan que el nuevo documental mexicano incluyó como una cuestión ineludible una novedosa relación con el público mediante la creación de canales propios de distribución y exhibición (p. 1). Lo cierto es que hay pocas oportunidades institucionales para el desarrollo de productos audiovisuales específicamente etnográficos. Algunos circuitos de producción,

distribución y exhibición en el país son: Ojo de Agua Comunicación, Campamento Audiovisual Itinerante, Festival de Cine Documental de la Ciudad de México, Foro de Cine Etnográfico, Coloquio Académico de Antropología Audiovisual, y Encuentro y Muestrario de Investigaciones Audiovisuales (Chávez, 2017). ETNOAI, un laboratorio de Antropología Visual de la Universidad de Guanajuato, es otra de las promesas emergentes en México, pero igual que todas aún tiene mucho trabajo por delante en materia de distribución y exhibición.

Quedan muchas cosas por hacer para dar soporte a la etnografía audiovisual como producto, y quizás un destino próspero dependa de los etnógrafos/as audiovisuales. Es su responsabilidad crear y fortalecer plataformas concretas para la producción, postproducción, exhibición y distribución a través del diálogo y la colaboración de acuerdo a las especificidades de nuestra disciplina.

Reflexiones finales

Voces de la Guerrero (Arce *et al.*, 2004) abre con un plano que muestra el anuncio que indica la ubicación del metro Guerrero, que pertenece a la línea 3 y a la línea B; en caja alta de la tipografía que diseñó Lance Wayman, aparece el nombre de la estación. Debajo dos iconografías, la del Metro y la del que, se supone, representa a Vicente Guerrero. Luego, una flecha que indica la dirección a seguir para llegar a la estación. Más abajo todavía, aparece en un primer plano Abraham, "El Gordo", quien describe el carácter del documental que después tomaría forma, a la vez que se disculpa en caso de equivocarse. La película fue el producto final de un taller de fotografía y video que se impartió a un grupo de jóvenes que vivían en la calle. El material recolectado propone una realización etnográfica horizontal, desde abajo, capaz de comunicar testimonios que no dependen de ser verdad, sinceros o ficcionales para ser valiosos. Aquí hemos hablado de algunas consideraciones teóricas, técnicas y metodológicas para hacer etnografía audiovisual con lecturas antropológicas de materiales no académicos; pero hemos de recordar que las directrices cambian, se desestabilizan y se rearticulan para convertirse en ejes de reflexión dinámicos más que en conceptos homogéneos, fijos o inamovibles. En la etnografía audiovisual nada puede estar completamente arraigado y su producción está condenada a ser un testimonio político y metodológico que se sitúa entre la técnica, el arte y la ciencia. Construyamos, pues, un buen testimonio en conjunto con las y los protagonistas de las etnografías audiovisuales.

Referencias bibliográficas y filmografía

Alba, R. E. (2006). Jean Rouch: el cine directo y la antropología visual. *Revista de la Universidad de México*, *36*, 96-98.

Arce, A., Rivera, D., y Zirión, A. (2004). *Voces de la Guerrero* [Documental]. Homo Videns.Org.

Ardèvol, E. (1997). Representación y cine etnográfico. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, *10*, 125-168.

Ardèvol, E. (2011). *La búsqueda de una mirada: Antropología visual y cine etnográfico.* Editorial UOC.

Aumont, J. (2011). *Estética del cine: espacio fílmico, montaje, narración, lenguaje*. Paidós.

Baccaro, A. L., y Guzmán, S. (2013). *El cine y sus lenguajes*. Asociación Católica Latinoamericana y Caribeña de Comunicación (SIGNIS ALC).

Barberena, M. I., Jaunarena, J. (2017). El lenguaje audiovisual en la edición. *Colección: Cuadernos de Cátedra*.

Cambrón, M. A. (2010). Etnografía sonora. Reflexiones prácticas. *Sarasuati. Revista de Humanidades*, *4*, 26-33.

Canul, R., y Otero, A. (2018). *¿Qué les pasó a las abejas?* [Documental]. Memorabilia Casa Productora.

Cefaï, D. (2013). ¿Qué es la etnografía? Debates contemporáneos Primera parte. Arraigamientos, operaciones y experiencias del trabajo de campo. *Persona y sociedad*, *27*(1), 101-120.

Chávez, H. (2017). Circulación y distribución de cine etnográfico en América Latina. *Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, *27*, 19-43. https://doi.org/10.17163/uni.n27.2017.1

Clifford, J. (1991). Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 141-170). Gedisa.

Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura Antropología. Literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa.

Comunidad Francisco Villa (2005). *Las mujeres zapatistas hablan* [Documental]. The Chiapas Media Project.

Denzin, N. K. (1996). *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*. Sage Publications.

Feldman, S. (2005). *Guión argumental, guión documental* (5a ed.). Gedisa.

Flaherty, R. J. (1922). *Nanook of the North* [Documentary]. Les Frères Revillon, Pathé Exchange.

Flores, C.Y. (2020). *El documental antropológico: Una introducción teórico-práctica*. CIMSUR, UNAM.

Fons, J. (1990). *Rojo amanecer* [Drama, Thriller]. Cinematográfica Sol, S.A.

Fraga, J. (1999). Objetividad científica y lenguaje estético en el documental antropológico. *Revista Panorama Económico*, *7*(1).

Gluckman, M. (2003). Análisis de una situación social en Zululandia moderna. *Bricolage*, *1*(1).

González, E. (2020). *Yermo (2020)* [Documental]. Artegios, Animal de Luz Films.

González, E. (2017, diciembre 14). *La Libertad del Diablo* [Documental]. Animal de Luz Films, Artegios.

González, S. (2011). Antropología y etnoficción: las creaciones imaginarias de la alteridad. *Antropología Experimental*, *11*.

Grimson, A. (2003). Algunas consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en antropología. *Oficios terrestres*.

Guzmán, P. (1999). El guión en el cine documental. En *Taller de escritura para televisión*. Gedisa.

Herzog, W. (1981). *Huie's Predigt* [Corto, documental]. Werner Herzog Filmproduktion, Süddeutscher Rundfunk (SDR).

Hine, C. (2011). *Etnografía virtual*. Editorial UOC.

Jacopetti, G., Cavara, P., y Prosperi, F. (1962). *Mondo cane* [Documental]. Cineriz.

Jacopetti, G., y Prosperi, F. (1966, febrero 11). *Africa addio* [Documentary]. Cineriz.

Jiménez, M. A. (2010). *Presentación de significados diferentes de un audiovisual, mediante el proceso y tecnica del montaje cinematográfico* [Tesis de Licenciatura, Universidad de las Américas, Puebla].

Jirón, P. (2012). Transformándome en la sombra. *Bifurcaciones*, *10*, 1-14.

Jullier, L., y Rodríguez, A. F. (2007). *El sonido en el cine*. Paidos Ibérica.

Konigsberg, I. (2004). *Diccionario técnico Akal de cine* (Vol. 3). Ediciones Akal.

Kopple, B. (1998). *Wild Man Blues* [Documental, musical]. Jean Doumanian Productions, Cabin Creek Films, Sweetland Films.

Kosakovskiy, V. (2012). *¡Vivan las antípodas!* [Documental]. ARTE, CORFO, CTC Network.

Krotz, E. (1991). Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico. *Alteridades*, *1*, 50-57.

Lienhard, M. (2003). *La voz y su huella*. Ediciones Casa Juan Pablos.

Marcus, G. E., y Cushman, D. E. (1991). Las etnografías como textos. En *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 171-213). Gedisa.

Maysles, A., Maysles, D., y Zwerin, C. (1970, diciembre 13). *Gimme Shelter [Documentary, Music, Thriller]*. Maysles Films, Penforta.

Mendoza, C. (2011). *El guion para cine documental*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Moore, M. (2002). *Bowling for Columbine* [Documental]. United Artists, Alliance Atlantis Communications, Salter Street Films International.

Morris, E. (1988). *The Thin Blue Line* [Documental, crimen]. American Playhouse, Channel 4 Television Corporation, Third Floor Productions.

Onaindia, J., y Madedo, F. (2013). La industria audiovisual. *Palermo Business Review, 18,* 183-217.

Paz, M. A. (2008). Documental y realidad: tres ejemplos de una relación variable. Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Cultura y Tecnología.

Pérez, C. (2020). *Plano Fijo* [Documental]. Independiente.

Pérez, F. (2001). "Institució-art" i intencionalitat artística. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, *32*, 151-167.

Rabiger, M. (2005). *Dirección de Documentales* (3a ed.). Butterwoth-Heinemann: Department Reed Educational & Professional Publishing Ltd.

Rajas, M. (2009). *La poética del plano-secuencia: análisis de la enunciación fílmica en continuidad* [Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid].

Ruby, J. (2007). Los últimos 20 años de Antropología visual. Una revisión crítica. *Revista Chilena de Antropología Visual*, *9*, 13-36.

Russo, E. A. (1998). *Diccionario de cine*. Paidós.

Sánchez, M. E. (1994). Cine etnográfico: Síntesis histórica y algunas reflexiones sobre su desarrollo. *Artigrama: Revista del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza*, *11*, 269-286.

Sedeño, A. M. (2004). Lo visual como medio de reflexión antropológica. Cine etnográfico *versus* cine documental y de ficción. *Gazeta de Antropología*, *20*.

Silva, R. (2014). *Navajazo* [Documental]. Spécola.

Silver, T., y Chalfant, H. (1983). *Style Wars*. Public Art Films.

Solórzano, F. (2018). *Cine aparte: La libertad del diablo*. Letras Libres. http://www.letraslibres.com/espana-mexico/cinetv/cine-aparte-la-libertad-del-diablo

Tello, J., y Reygadas, P. (1981). El cine documental en México. *Hojas de Cine: Testimonios y Documentos del Nuevo Cine Latinoamericano, 1*, 157-166.

Thompson, K., y Bordwell, D. (1995). *El arte cinematográfico: una introducción*. Paidós.

Wadleight, M. (1970). *Woodstock* [Documental]. Warner Bros.

Wild, N. (1998). *A Place Called Chiapas* [Documental]. British Columbia Arts Council, British Columbia Film Commission, Canada Council for the Arts.

Wnendt, D. (2015). *Er ist wieder da* [Comedia, drama, fantasía]. Mythos Film, Constantin Film, Claussen Wöbke Putz Filmproduktion.

Zavala, D. (2018). La pesadilla americana, o la revelación de lo extraño en tres documentales. *Comunicación y Sociedad*, *32*, 81-101.

Zirión, A. (2015). Miradas cómplices: Cine etnográfico, estrategias colaborativas y antropología visual aplicada. *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, *36*(78), 45-70.

Zylberman, L. (2015). Las variaciones Morris o el cine como escudo de Atenea. *Imagofagia*, *0*(1), Article 1. http://www.asaeca.org/imagofagia/index.php/imagofagia/article/view/3

EL GIRO SENSORIAL Y SUS MÚLTIPLES REGISTROS. NIVELES ANALÍTICOS Y ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS

Olga Sabido Ramos
UAM-A

Introducción

El objetivo de este capítulo es presentar un panorama general en el que se inscribe el denominado giro sensorial (Howes, 2014), y específicamente mostrar algunos de los retos metodológicos y propuestas específicas para el registro del ámbito sensorial en la investigación en ciencias sociales. Para ello retomaré reflexiones e investigaciones de corte tanto sociológico como antropológico. Se trata de un ejercicio que oriente a quienes se interesan por adentrarse a este campo de estudio para que conozcan algunos de los trabajos más representativos, así como posibilidades de investigación tanto dentro como fuera de nuestro contexto. Para ello he dividido el trabajo en tres partes. En la primera hago referencia a qué se entiende por giro sensorial (Howes, 2014) y cómo ha tenido un reciente interés en México. En la segunda, propongo tres niveles analíticos para pensar en las diversas dimensiones desde las que es posible estudiar el ámbito sensorial: macro, meso y micro. En la tercera, recupero algunas de las estrategias metodológicas para llevar a buen puerto el registro de lo sensorial, concentrándome en el significado que ha tenido la denominada etnografía sensorial y algunas técnicas de elicitación (Vokes, 2007; Low, 2009; Howes, 2014; 2019; Pink, 2015; Pink *et al*., 2019), su significado, supuestos y retos. En esta parte me valgo de distintas investigaciones y ejercicios que puedan ilustrar el propósito del énfasis sensorial en la investigación.

El giro sensorial y el campo de los estudios sensoriales

La noción de "giro sensorial" ha sido ampliamente explicada por el antropólogo canadiense David Howes (2014). Con ella, el autor se refiere a cómo a partir de la década de los años ochenta se comienza a reconocer un campo de estudio en el que convergen diversas disciplinas de las ciencias sociales y humanidades, para las que es posible aproximarse: *a)* desde una perspectiva cultural al estudio de los sentidos corporales, y *b)* desde una aproximación sensorial a la cultura (2014, p. 11). A éste se le conoce como el campo de los "estudios sensoriales" (*sensory studies*) y su consolidación puede verse reflejada en la creación de la revista *The Senses and Society* que aparece en 2006 (Bull *et al*., 2006, pp. 5-7); así como con el surgimiento y desarrollo de centros de investigación y espacios de encuentro donde convergen disciplinas como la historia, antropología, sociología, geografía, urbanismo, artes y humanidades, museografía sensorial, diseño, cine, y más recientemente disciplinas no sociales.

El giro sensorial hace referencia a que nuestro contacto con el mundo y con los otros, tanto humanos como no humanos, es siempre un contacto sensible. Es decir, estar en el mundo significa que sentimos el mundo. Sin embargo, no sólo sentimos el mundo sino *aprendemos a sentirlo* de una determinada manera y no de otra. Este aprendizaje sensorial lo encarnamos durante toda la vida, por lo que es una condición interminable, pues constantemente estamos aprendiendo, desaprendiendo y re-aprendiendo a sentir. Del mismo modo, en el campo de los estudios sensoriales, se asume que no todos los grupos perciben a través de los sentidos de la misma manera (Classen, 1997a). Incluso, la clasificación y jerarquía de los sentidos es arbitraria, pues no todas las culturas comparten el modelo aristotélico de los cinco sentidos, ni dan la misma relevancia a la vista y el oído (Synnott, 2003, p. 435). La crítica al ocularcentrismo en nuestras sociedades se inscribe en esta discusión (Classen, 1997a; Jay, 2007).

Del lado de la antropología, el giro sensorial surge como crítica al "textualismo" en tanto paradigma predominante, ya que "El enfoque sobre la interpretación y la 'cultura escrita' distrajo la atención acerca del sentir de las culturas" (Howes, 2014, p. 12). Tal textualismo derivaba de tradiciones de pensamiento como el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss y la antropología simbólica, que enfatizaban el problema del significado cognitivo y abstracto a expensas de la carnalidad (Vannini *et al*., 2012, p. 14). También en la sociología el paradigma del textualismo culturalista propio del posestructuralismo de Michel Foucault, había dejado una impronta para establecer que los significados podrían

encontrarse en cadenas de signos, símbolos, discursos, comunicación o "textos" (Reckwitz, 2002, p. 248). En ese sentido, el giro sensorial hace referencia a cómo los significados no están sólo a nivel del discurso o el texto, sino que los significados se encarnan.[1]

Diversos trabajos del campo de los estudios sensoriales comparten un propósito general que coincide con una preocupación en varias disciplinas de las ciencias sociales, a saber, el desdibujamiento de las duplas del pensamiento. La dupla percepción/sensación deriva de la oposición binaria cuerpo/mente (Vannini *et al*., 2012, p. 43). Mientras que la percepción se asocia con el ámbito cognitivo, la sensación remite a lo meramente fisiológico. El propósito de una "sociología de los sentidos" es trascender dicha dicotomía que conceptualiza la mente como un agente inteligente y el cuerpo como un receptor pasivo (Vannini *et al*., 2012, p. 43). Para esta perspectiva, el cuerpo siente, y ese sentir da sentido al mundo. Es decir, en términos sociológicos, el problema del sentido (*Sinn*) se asocia también con el ámbito del sentir, en tanto el cuerpo es un recurso del sentido (Sabido Ramos, 2012).

Es posible encontrar dos grandes tendencias en los estudios sensoriales. Aquellos trabajos que se dedican al estudio cultural de cada uno de los sentidos "clásicos" (Howes, 2014); y otras investigaciones que asumen que la percepción es mucho más extensa y que, más bien, habría que considerar el moldeamiento social de la kinestesia, la propiocepción, nocicepción, termocepción y demás sentidos internos del cuerpo (Vannini *et al*., 2012, p. 25). Para estos enfoques, es un hecho que la percepción sensible no está fragmentada. Por ejemplo, cuando tomamos el alimento, no sólo se activa el gusto sino las técnicas corporales de tomar los cubiertos (sentido kinestésico), la termocepción, el olfato, e incluso el oído, como cuando el alimento es crocante; además de todos los saberes sensoriales que constituyen la elaboración y consumición de la comida (Ayora, 2017). Del mismo modo, cuando percibimos el cuerpo de alguien, no sólo lo miramos, sino también es posible tocarle o no según las normas táctiles

[1] En tanto crítica al textualismo, podemos decir que incluso la recepción de los textos es sensible y no meramente ideacional. Al respecto, quizás uno de los casos multicitados es la interpretación de *la Biblia* que tiene Menocchio, un molinero europeo analizado por Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos*. Menocchio interpreta el libro del *Génesis* según su propia práctica de molinero y el contacto cotidiano y práctico que éste tiene con la fermentación de los lácteos. Para él, la creación divina se parecía al momento en que del queso brotan los gusanos (Ginzburg, 1997, p. 95). Es decir, la interpretación de un texto como la *Biblia* no sólo era la atribución de significado a un texto a secas, sino la construcción de sentido asociada a la vida práctica y cotidiana de un molinero del siglo XVI.

de nuestra sociedad. También olemos, escuchamos y sentimos, pues –según estudios neurocientíficos– la piel funciona como "un tercer oído" (Morgado, 2012, p. 71), ya que las ondas sonoras emiten corrientes de aire que de manera no consciente se captan en la piel cuando alguien nos habla.

En México, al menos dos libros colectivos dan cuenta de la consolidación de diversos grupos y encuentros que han promovido los estudios sensoriales. El primero es *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México* (2017), coordinado por Ana Lidia Domínguez y Antonio Zirión. El mismo se divide en cuatro secciones sobre historias sensoriales, sensorialidades indígenas, lenguajes artísticos y estéticas cotidianas. Los objetos de estudio van del análisis cultural del grito; los paisajes sensoriales de la Ciudad de México en el siglo XIX; la historia de los olores y hedores en la Ciudad de Monterrey; los léxicos olfativos de los totonacos y seris; el papel del sonido en mitos mesoamericanos; el oído y la música; el cine etnográfico; las tecnologías y estéticas culinarias hasta el análisis de los vínculos de pareja en clave sensorial. Convergen perfiles profesionales adscritos a disciplinas como la antropología, la historia, la musicología, la etnohistoria, la lingüística, la cinematografía y la sociología (Domínguez y Zirión, 2017).

Por otro lado, el libro *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (2019), coordinado por quien escribe, presenta siete líneas temáticas asociadas a niveles y categorías analíticas: los estudios de género en clave sensorial, las sexualidades y erotismos, el análisis sensorial de la experiencia en la ciudad, la sensorialidad y los artefactos, la sensorialidad y la estética, y las experiencias sensoriales en la enfermedad y la muerte. Los objetos de estudio también son plurales, van del análisis de los espacios y sonidos que comparten las parejas, los saberes sensoriales del oficio de la pesca, los mariachis y su *performance* generizado, el riesgo sexual en parejas serodiscordantes, la investigación sobre una comunidad BDSM,[2] la dimensión sensorial de relaciones no monogámicas consensuadas, el análisis sensorial del último vagón del metro y las prácticas homoeróticas, el análisis de la ciudad desde la perspectiva de las personas invidentes, la implementación de alternativas tecnológicas en el uso y diseño del sanitario, nuevas prótesis virtuales y sus efectos sensoriales, entre otros. La disciplina predominante es la sociología, aunque también se cuenta con perfiles en la pedagogía, las ciencias de la comunicación y la etnomusicología (Sabido Ramos, 2019).

[2] Bondage, Disciplina, Dominación, Sumisión, Sadismo y Masoquismo.

Como puede apreciarse, la pluralidad de temas, objetos de estudio, así como abordajes analíticos y metodológicos, son diversos y varían según la disciplina y formación. En lo que sigue presentaré una manera de pensar en los múltiples registros del ámbito sensorial allende la pluralidad de temas y objetos de investigación. El objetivo no es presentar una parte teórica y luego otra metodológica. Desde mi perspectiva, es preciso señalar que cada decisión metodológica está acompañada de criterios teóricos. A diferencia de perspectivas que separan ambas dimensiones, parto de la necesidad de articular teoría y metodología, con énfasis en la identificación de niveles analíticos para la fructífera producción y construcción de datos sensoriales cualitativos (o cuantitativos) y la interpretación de los mismos.

Tres niveles analíticos para el registro de lo sensorial: micro, meso y macro

Como he señalado, resulta conveniente tener claro los criterios de ordenación que operan tras la construcción de los objetos de estudio. Pensar en niveles analíticos no implica fragmentar la realidad, debido a que dichas distinciones son justamente analíticas, más no ontológicas. En lo que corresponde al ámbito del sentir como criterio de ordenación, propongo identificar al menos tres niveles analíticos: macro, meso y micro. Como veremos, los tres están relacionados, pero ciertas investigaciones abundan más en algunos de éstos, aunque siempre está presente la interrelación de estas dimensiones.

El nivel *macro* hace referencia a las formas en que se orienta colectivamente el sentir de los cuerpos. Por ejemplo, a partir de representaciones de lo social como las leyes, los manuales de comportamiento o los reglamentos formales y semi-formales, podemos pensar en condiciones sociales de posibilidad para sentir de una manera y no de otra, que trascienden a los grupos y a las personas y que se transmiten por generaciones. El nivel meso remite a la forma en la que grupos específicos aprenden a sentir y forman "comunidades sensoriales" donde se transmiten saberes sensoriales (Vannini *et al.*, 2012) asociados a prácticas específicas. El nivel micro implica observar lo sensorial ya no desde las representaciones o los grupos, sino desde ámbito individual. Aunque este registro no deja de ser social si partimos de que el ser es con otros. En los siguientes apartados abundaré en algunas categorías e investigaciones que pueden identificarse con dichos niveles analíticos. Ello no implica que las y los autores se adscriban necesariamente a los mismos. Pero resulta ilustrativo identificar en

qué nivel de lo social puede realizarse el registro sensorial, pues ello nos orienta en las posibles estrategias metodológicas y referentes empíricos.

Nivel macro: Los modelos sensoriales y regímenes sensibles

Un nivel *macro* nos orienta a pensar los mecanismos sociales que orientan colectivamente las formas de sentir. Lo anterior puede advertirse en ciertas representaciones de la sociedad como las leyes, manuales de conducta, expresiones artísticas e incluso en el diseño de artefactos. La antropóloga Constance Classen ha denominado "modelos sensoriales" a aquellos "paradigmas perceptuales" a partir de los cuales podemos indagar cómo las sociedades otorgan significados, valores y jerarquías a determinados sentidos:

> Estos significados y valores sensoriales forman juntos el modelo sensorial al que se adhiere una sociedad, según el cual los miembros de dicha sociedad "interpretan" el mundo o traducen las percepciones y los conceptos sensoriales en una visión del mundo particular (Classen, 1997a, p. 402).

Por ejemplo, en sociedades como la nuestra, la vista ha sido durante mucho tiempo uno de los sentidos más valorados. Por eso no es casual que exista, a la par de la relevancia que le damos a la vista, un énfasis, bombardeo y consumo de imágenes visuales (Bustos, 2014). Tal modelo sensorial no sólo otorga excedente de significados al ámbito visual, sino también una alta valoración. Por ello: "El trabajo del investigador debe estudiar no sólo los usos prácticos de los sentidos –pues toda sociedad hará un uso práctico de todos los sentidos–, sino también la manera en que se confiere un valor social a los distintos ámbitos sensoriales" (Classen, 1997a, p. 401).

A cada modelo sensorial subyace un orden sensorial de género (*gendered sensory order*) (Classen, 1997b) que organiza los sentidos bajo un binario de género. Es decir, dicho orden establece cómo determinados sentidos, usos y valores se vinculan a un binario de género que puede ser más o menos flexible, según el referente cultural, el momento histórico y los grupos sociales. Howes señala (2014, p. 18) cómo en Occidente diversas representaciones hegemónicas del binario de género tienen expresión en diferentes circuitos. Estas se plasman desde el arte hasta ciertos anuncios publicitarios, en los que la dimensión masculina se asocia con algunos sentidos como la vista y el oído,

que se corresponden con la habilidad para realizar actividades como pensar y escribir; mientras que a las mujeres se les asocia con el gusto, tacto, olfato, sentidos que remiten al hogar y la cocina. Tal clasificación de los sentidos se asocia a jerarquías sensoriales en las que la vista y el oído son más valorados a diferencia del tacto y el olfato (Synnott, 2003). Pero no sólo la variable de género afecta el mecanismo clasificatorio que aplica a los sentidos, también la clase, etnia o raza, así como la intersección de éstas. Es decir, tras el orden sensorial subyace siempre un orden social (Howes, 2014).

Los modelos sensoriales varían según la cultura. Como señala Edward Hall, "la gente de diferentes culturas no solo habla diferentes lenguajes sino, cosa posiblemente más importante, habita diferentes mundos sensorios" (2001, p. 8). A modo de ilustración, podemos retomar cómo durante la guerra de conquista española en México, el intercambio de dones entre Cortés y Moctezuma marcó un encuentro de diferentes modelos sensoriales y órdenes de género. El último puso al primero flores en el cuello y una guirnalda en la cabeza. Sin embargo, tales objetos no quedan registrados en los testimonios de los conquistadores, pues: "Las flores, en la cultura mesoamericana, conllevan un alto contenido simbólico; para los caballeros castellanos son algo propio de mujeres" (Ríos, 2020, p. 143). Es decir, para ambas culturas, los modelos sensoriales funcionaron como paradigmas perceptuales que les permitieron percibir y atribuir significado a ciertas cosas y no otras. No sólo hablaban lenguas diferentes, sino como señala Hall, habitaban mundos sensorios distintos.

Los modelos sensoriales cambian a lo largo del tiempo incluso en una misma sociedad; sin embargo, una mirada a largo plazo posibilita encontrar cómo se sedimentan ciertos significados sensoriales a largo plazo. Por ejemplo, en algunos escritos religiosos de la cultura novohispana, se señalaba cómo entre los castigos corporales que Dios infligió a Eva, estaba el mal olor producido por la menstruación (Roselló, 2020, p. 152). La atribución negativa y estigma al olor de la menstruación ha perdurado por mucho tiempo en nuestras sociedades, tal y como puede observarse en apreciaciones de las y los jóvenes contemporáneos, aun cuando no sea el discurso religioso, sino el higiénico el que nutra dichas valoraciones (Sabido Ramos y García, 2017). Por otro lado, resulta interesante advertir cómo la categoría de modelos sensoriales nos deja ver que éstos no son estables y se transforman con el tiempo e incluso existen resistencias a los valores hegemónicos de dichas jerarquías sensoriales (Classen, 1997a). Así, por ejemplo, actualmente predominan ciertas expresiones artísticas y activistas orientadas a desestigmatizar la sangre menstrual.

Además, la categoría "modelo sensorial" permite poner en juego la noción de "régimen sensorial" (Howes, 2003, pp. 204-284), la cual también nos orienta para entender los mecanismos sociales e históricos que condicionan la experiencia sensorial de las personas. Howes remite a la noción del "régimen sensorial" para explicar cómo Karl Marx dio cuenta de un orden sensorial propio de la sociedad capitalista. Este régimen está basado en la "privación sensorial" (*sensory deprivation*) en la que el proletariado "hiere sus sentidos" debido a las condiciones adversas del trabajo en la fábrica (2003, p. 206). Pero no sólo el proletariado es víctima de esa alienación, también la burguesía se enajena bajo la lógica del dinero y el consumo de la mercancía (2003, p. 206). Actualmente existe una línea de investigación sobre el *marketing* y *neuromarketing sensorial* (Howes y Classen, 2014; Mata-Codesal, 2018, p. 36), que se aplica a las luminarias, el entorno sonoro e incluso a los olores de ciertas marcas comerciales o espacios como hoteles. Como he señalado en otro escrito, esta línea que consiste en generar olores que atraigan el consumo de ciertos productos, "es uno de los extremos de colonización capitalista de la experiencia sensible en el ámbito del consumo" (Sabido Ramos, 2020a, p. 4).

Nivel meso: Las comunidades sensoriales y el trabajo somático

Otra coordenada en la que podemos realizar registros sensoriales tiene que ver con el hecho de que *aprendemos a sentir* con otros.[3] En la medida en que formamos parte de determinados círculos sociales, ya sea profesionales, formales e informales o lúdicos, realizamos ciertas prácticas que requieren un aprendizaje corpóreo y sensorial. Esta dimensión *meso* puede ser analizada mediante la noción de "comunidades sensoriales" (Vannini *et al*., 2012). Las comunidades sensoriales son grupos de personas que comparten formas comunes de utilizar los sentidos y dar sentido a las sensaciones (Vannini *et al*., 2012, p. 7). El sociólogo que resulta predecesor de la categoría comunidades sensoriales es Howard Becker (Vannini *et al*., 2012). Becker (2009) realizó un estudio en el que se preguntó sociológicamente cómo se llega a ser consumidor de marihuana. El autor dejó claro cómo aprender a interpretar los efectos sensoriales del consumo de marihuana implica adquirir conocimiento sensorial a partir de la

[3] Otra dimensión meso que he trabajado, remite a la categoría de proximidad sensible, pero por cuestiones de espacio la dejaremos fuera. Véase Sabido Ramos, 2012; Sabido Ramos y García, 2017, 2018; Sabido Ramos, 2020b.

socialización con el grupo. El principio analítico que fundamentó a partir de su investigación empírica fue que en una comunidad sensorial la regulación entre pares es sumamente relevante, pues se trata de adquirir conocimiento sensorial mediante aprendizaje colectivo. Es decir, las comunidades sensoriales requieren que sus participantes vayan encarnando un tipo específico de conocimiento sensorial relacionado con ciertas prácticas.

Las comunidades sensoriales suponen relaciones de enseñanza-aprendizaje entre sus participantes, desde los más expertos hasta los novatos. En una etnografía sobre pescadores, Carolina Peláez señala cómo "El pescador novato tiene que [aprender] a controlar el mareo y simultáneamente cumplir con las actividades que los otros tripulantes le ordenan" (2019, p. 125). También en una etnografía sobre un hospital de urgencias médicas se señala cómo "El médico enseña miméticamente y gráficamente; trasmite su saber de forma oral. Es imposible dejar de hablar durante una operación a cargo de los residentes. El médico guía con la palabra y su propio cuerpo" (Payá *et al.,* 2019, p. 305). Es decir, participar de una comunidad sensorial supone que se van adquiriendo nuevas habilidades como vocabularios sobre estas prácticas y, sobre todo, formas de sentir. En ese proceso de adquisición del conocimiento sensorial, los errores tienen una "función pedagógica" (Paya *et al*., 2019, p. 306). Como nos muestra Peláez: "El pescador aprende que el camarón desprende un ácido que quema sus manos si no utiliza guantes, y que en combinación con la arena puede ocasionar lesiones que requieren atención médica" (2019, p. 125).

De la mano de las comunidades sensoriales está la categoría de trabajo somático (*somatic work)* (Vannini *et al*., 2012, p. 21). El trabajo somático supone la reflexividad mediante la cual las personas dan sentido y comunican sensaciones somáticas, y es que "La experiencia somática es fundamentalmente reflexiva, se convierte en objeto de nosotros mismos" (Vannini *et al*., 2012, p. 21). El trabajo somático supone un ejercicio reflexivo, mediante el cual las personas hacen consciente aquello que sienten (Waskul *et al*., 2009, p. 7; Vannini *et al*., 2012, p. 21). En ese sentido, el trabajo somático también se relaciona con reaprendizajes o desaprendizajes, que pueden suscitarse a partir de condiciones corporales como la edad, enfermedad o modificaciones corporales (intencionales o no intencionales), o el ingreso a ciertas comunidades sensoriales que modifican la percepción de las sensaciones. La categoría trabajo somático deja ver cómo las personas "reflexionan e interpretan sus sensaciones en relación con significados colectivos" (Sánchez, 2019, p. 204).

El trabajo somático se orienta por reglas somáticas, que son las expectativas culturales asociadas a la configuración de ciertas prácticas a través de las cuales se le da significado a la experiencia sensorial (Vannini *et al.,* 2012, p. 18) y que se canalizan mediante la transmisión de conocimiento sensorial de los más expertos a los novatos. En una investigación sobre las prácticas sadomasoquistas en la CDMX, Daniela Sánchez ilustra claramente el aprendizaje implicado en dicha práctica erótica. Le decía una informante: "Me estuvo todo el tiempo diciendo cómo hacerlo 'respira, canaliza, de qué te sirve el dolor si no lo disfrutas'" (Sánchez, 2019, p. 213). En otras palabras, los cuerpos sienten, pero este sentir implica al mismo tiempo una construcción de significado que se hace de forma colectiva. Como señala la autora, "[…] los practicantes generan una experiencia significativa a partir de un estímulo fisiológico que simbolizan como placentero" (Sánchez, 2019, p. 218). La comunidad sadomasoquista, como cualquier otra comunidad sensorial, elabora toda una serie de códigos para interpretar las sensaciones de acuerdo a las reglas somáticas de la práctica.

Nivel micro: De la experiencia a las biografías y memorias sensoriales

El nivel micro del ámbito del sentir se relaciona con la experiencia. Las definiciones de experiencia son amplias y dependen de la tradición y disciplina de la que se provenga. En sociología, una de las definiciones más socorridas de experiencia es la que proviene de la fenomenología. Con ella se hace referencia a cómo nuestra conciencia del mundo es una conciencia encarnada. Para el filósofo Maurice Merleau-Ponty: "Ser una conciencia, o más bien, ser una experiencia significa comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros; ser con ellos, en vez de estar al lado de ellos" (1957, p. 104). Desde esta perspectiva, conciencia, cuerpo y sociedad no son estancos separados, sino constituyen un ensamblaje en la medida en que "tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo" que siempre es y está con otros humanos y no humanos. Porque incluso el acto más íntimo y aparentemente "solitario" como ir al baño, implica que hemos aprendido a relacionarnos con un artefacto histórico que conocemos como el inodoro (Ramírez, 2019).

En este nivel analítico, la noción de "biografía sensorial" (Vannini *et al*., 2012) hace referencia a cómo nuestras propias historias están encarnadas. La biografía sensorial dependerá del entrecruce de todas esas trayectorias en nuestra vida que han configurado nuestra sensibilidad y nuestros filtros perceptivos. Si lo

decimos en el lenguaje técnico de la sociología, podemos decir que la biografía sensorial nos remite a esas disposiciones sensoriales o *habitus* que nos hacen percibir de una manera y no de otra, ya sea considerando nuestro género, clase, edad, o entrecruce de diversas variables. A partir de una autoetnografía, Velvet Romero analizó el proceso de enfermedad y muerte de su madre por cáncer. En su trabajo nos ofrece la interrelación entre el discurso médico, el orden de género, la biografía sensorial de su madre y la de ella misma en este proceso de duelo (Romero, 2019, pp. 385-404).

La noción de "memoria sensorial" resulta sugerente para la indagación de este nivel micro. Esta categoría surge de los trabajos de la antropóloga de los sentidos Nadia Seremetakis, quien en los años noventa realiza una investigación en la región del Peloponeso del sur de Grecia para recabar "disposiciones sensoriales y perceptivas" de sociedades tradicionales (Classen, 1997a, p. 407; Sutton, 2001, p. 15) y su relación con las sensorialidades modernas de contextos urbanos. Con esta categoría, la autora trata de evocar la dimensión sensorial de la memoria tanto corporal como emocional (Seremetakis, 1993, p. 4). Seremetakis recurre a la experiencia biográfica para dar cuenta de la multisensorialidad de los recuerdos. Así, por ejemplo, el acto de la comensalidad supone la relación entre vínculos, emociones, objetos y sensaciones corporales (1993, p. 14).

Para Seremetakis, la memoria sensorial implica recordar a través de algún estímulo sensorial, pero no es volver a la "escena original", sino a una recuperación a partir de los significados que le atribuimos. Por ello, siempre media la imaginación (1993, p. 4), no se recuerda lo "que realmente pasó" sino el significado que atribuimos desde el presente a determinado acontecimiento. Cuando trabajamos con la categoría de memoria sensorial, es necesario tener presente que dicha construcción del recuerdo supone una elaboración reflexiva tanto corporal como emocional (Sabido Ramos, 2020b). Es decir, los recuerdos dolorosos pueden resignificarse desde la ira y la indignación, o bien los recuerdos placenteros desde la nostalgia. Como cuando una joven universitaria compartió que: "El olor a tierra mojada siempre me regresa a mi niñez, ya que pasaba las vacaciones de verano en casa de mi abuela, hasta como a los 12 años; me genera nostalgia y alegría" (Sabido Ramos, 2020c).

Experiencias dolorosas también se registran y se almacenan en nuestra memoria sensorial. En otra investigación, Analía Lutowicz hace alusión a la memoria sonora de la experiencia concentracionaria en Argentina en los años de la dictadura. Para la autora, ante la privación del sentido de la vista, el reconocimiento del espacio remitía al sentido de la audición: "el reconocimiento del

espacio de reclusión, las rutinas, la previsión de las mismas, la presencia de compañeros y represores y una enorme cantidad de situaciones, son narradas a partir de lo que se escuchaba" (2012, p. 139). Con base en esa experiencia se construyó lo que la autora denomina una memoria sonora, entendida como "los diversos valores semánticos que adquieren los sonidos en función de la experiencia social y cultural de cada individuo, y que deriva del recuerdo emocional que éste tiene asociado a dicho sonido" (Lutowicz, 2012, p. 138). Es decir, la memoria sensorial implica un registro no sólo de experiencias agradables y placenteras, sino también desagradables y asociadas al dolor, al sufrimiento y a la pérdida, pero que se resignifican desde el presente con cargas tanto sensoriales como emocionales.

Estrategias metodológicas: de la narrativa a las etnografías sensoriales

Como todos los giros en las ciencias sociales, el sensorial ha generado "un giro en la literatura sobre metodología" (Pink *et al*., 2019, p. 20). La crítica al ocularcentrismo como punto de partida de las investigaciones "estuvo también acompañada de métodos nuevos y el cuestionamiento de las formas dominantes de saber e investigar que privilegian a determinados sentidos" (Pink *et al*., 2019, p. 20). Ahora bien, ¿cómo registrar eso que sentimos? Y más complicado aún: ¿cómo registrar aquello que los otros sienten? Existen diversas posturas y encuadres frente a dichas cuestiones. Algunas señalan que no se pueden transmitir ciertas experiencias sensoriales mediante el lenguaje, como por ejemplo el dolor (Low, 2009, p. 38). Este tipo de enfoques orientan las investigaciones cualitativas para generar métodos de expresión como la pintura o el dibujo en los informantes. En una dirección similar a esta postura, el sociólogo francés Löic Wacquant, quien realizó una investigación sobre el mundo del boxeo convirtiéndose en aprendiz de boxeador, señala cómo el entorno sensorial del universo pugilístico escapa al lector, ya que éste sólo puede adentrarse mediante la lectura y no la experiencia carnal.[4]

Mientras que para algunos enfoques no hay modo de acceder a la experiencia, desde mi perspectiva y la de diversos autores no se trata de ello, sino de dar

[4] "Desgraciadamente, la transcripción transforma irremediablemente la experiencia que se intenta comunicar. Lo que Alfred Willner dice de la música sigue siendo que no sabemos muy bien cómo hablar de ella. Hay que traducir a lenguaje no musical un sentido musical" (Wacquant, 2006, p. 75).

cuenta de cómo a través del lenguaje se significa la experiencia. Al respecto, podemos pensar en diversas estrategias para establecer un registro del ámbito sensorial. La más simple, aunque no la más sencilla, hace alusión a la buena prosa del investigador o investigadora, quien puede llegar a "evocar imágenes multisensoriales de los acontecimientos de la vida cotidiana" (Howes, 2014, p. 13). Para referirse a este tipo de registro, Classen recupera uno de los pasajes de la investigación de Seremetakis, en el que ésta narra cómo

> La abuela está sentada en un banco de madera. Su rostro moreno, su pelo recogido en un moño, sus manos pecosas y ásperas. El niño se desliza en su regazo. Es hora de los cuentos de hadas. Deslizarse en su regazo es deslizarse en un ambiente de olores y texturas diferentes, sedimentos de su labor en los campos, la cocina y con los animales (citado en Classen, 1997a, p. 407).

Esta estrategia está relacionada con lo que Richard Sennett identifica como la necesidad de cultivar ciertos recursos expresivos propios de la literatura para la escritura sociológica. No obstante, aquí no se trata de un mero ornamento, sino que obedece a la lógica de lo que tratamos de registrar. Es decir, hay ciertas actividades que nuestros informantes o colaboradores no explican mediante actos lingüísticos, sino que las *hacen* y por ello es necesario tener la habilidad para describirlas. Esto también se relaciona con el hecho de que existen ciertos saberes sensoriales que son miméticos y que se comunican mediante la imitación cuerpo a cuerpo sin que medien actos de habla. ¿Cómo dar cuenta de ello? Sennett recomienda para el sociólogo/a el mismo consejo que se aplica a los escritores/as jóvenes: "¡No expliques, muestra! Esto significa en el desarrollo de una novela, evitar declaraciones del tipo 'Estaba deprimida' y escribir en cambio algo así como 'Se acercó lentamente a la cafetera, la taza le pesaba en la mano'" (2009, p. 223). En ese sentido, cobra relevancia metodológica señalar cómo, a través de la narrativa, es posible reconstruir un entorno sensorial, una práctica o una experiencia.

Howard Becker también señala que un "buen truco" del oficio sociológico, es lograr construir una buena narrativa del mundo que estamos tratando de explicar: "Cuando un analista de narrativas hace bien su trabajo, el resultado es una historia que explica por qué determinado proceso tuvo que conducir a determinado resultado" (2010, p. 84). Llegar a ello no sólo requiere ser buen escritor/a, sino también saber cómo y qué preguntar según nuestros propios intereses. En ese sentido, Becker sugiere no preguntar el por qué, sino el cómo. Cuando en una entrevista se pregunta el por qué, por ejemplo: ¿por qué eres

médico?, ¿por qué tomaste esa decisión?, las personas dan respuestas defensivas, ya que entienden estas preguntas como un "pedido de justificación" y las respuestas son escuetas y esquivas. Sin embargo, Becker (2010, p. 85) comparte su experiencia como investigador cuando preguntaba por el *cómo*:

> Los entrevistados daban respuestas extensas, me contaban historias llenas de detalles informativos, y en sus relatos no solamente hablaban de las razones que habían tenido para hacer tal o cual cosa, sino también de aquellas acciones de otros que habían contribuido al resultado que me interesaba.

La densidad y las capas interpretativas que podemos encontrar en la construcción de un dato de carácter sensorial varían si nos conformamos solamente con la prosa de quien investiga, la interpretación de una imagen, o vamos más allá y recogemos el testimonio de quien ha vivenciado alguna experiencia y da cuenta del significado de la misma e, incluso, si nosotros también la vivimos. En ese contexto cobra relevancia la investigación etnográfica en general. Es importante establecer que aquí nos adscribimos a una definición de etnografía abierta, la cual la considera como "una forma de practicar la investigación" (Pink *et al.,* 2019, p. 18). En ese contexto señala Howes: "El término 'etnografía sensorial' ha llegado a cubrir un amplio espectro de prácticas de investigación y comunicación" (2014, p. 12). En el siguiente apartado detallaremos algunas características centrales de dicha práctica de investigación.

Etnografías sensoriales

Howes da cuenta de cómo el término "etnografía sensorial" aparece como nombre de un laboratorio de cine etnográfico en la Universidad de Harvard dirigido por Lucien Castaing-Taylor (2014, p. 12), el cual se funda en 2005 (Zirión, 2017, p. 200). El Laboratorio Etnografía Sensorial (SEL) se presenta como "un laboratorio experimental que promueve combinaciones innovadoras de estética y etnografía. Utiliza medios, instalaciones y actuaciones analógicos y digitales para explorar la estética y la ontología del mundo natural y no natural".[5] Los productos de dichas investigaciones se exponen en diversos medios como video, fotografía, cine, fonografía e instalaciones. El SEL cuenta con la revista *Sensate. A Journal for Experiments in Critical Media Practice*, cuyo primer número aparece

[5] https://sel.fas.harvard.edu/index.html. Última consulta: 29 de marzo, 2021.

en 2011. Si bien el tipo de producciones artísticas del cine etnográfico sensorial se desarrollan en otro tipo de circuitos que no necesariamente pertenecen a la academia, Antonio Zirión plantea cómo el objetivo que subyace a este tipo de expresión, obedece a una fuerte preocupación antropológica: "la etnografía sensorial busca crear con sonidos e imágenes aquello que es imposible crear o transmitir con la escritura, especialmente la escritura académica" (2017, p. 200). Para Sarah Pink, otra de las principales exponentes de la etnografía sensorial, sería erróneo pensar que ésta es un modo privilegiado de método de investigación (Pink, 2015, p. 5); tampoco es algo acabado, sino que se trata de una práctica de campo en desarrollo (Pink, 2015, p. 6).

Pero ¿cuál es la característica específica de la etnografía adjetivada como sensorial frente a la etnografía a secas? La etnografía sensorial hace referencia a una estrategia metodológica que establece la necesidad de poner atención en el cuerpo perceptivo de quien investiga. Es decir, no se trata solamente de estudiar los sentidos de otros, sino que se parte del supuesto de cómo las o los investigadores: "[…] podrían utilizar su propio cuerpo y sus sentidos como medios del análisis etnográfico, y luego escribir sobre su experiencia" (Howes, 2014, p. 12). En ese sentido, la etnografía sensorial se define como "un proceso de crear y representar conocimiento o formas de conocer que está basado en las propias experiencias de los o las etnógrafas y las maneras en las que éstos se intersectan con personas, lugares y cosas durante el proceso" (Pink, 2015, p. 4). La etnografía sensorial coincide con el giro reflexivo de la etnografía, pues asume al trabajo etnográfico como una práctica reflexiva en la medida en que presta atención a los saberes, afectos y sensorialidades de quien también pone el cuerpo en campo.

Las etnografías sensoriales convergen con lo que Wacquant plantea como una "sociología carnal" (2006) o "etnografía carnal" (2014, p. 4). Con ello, Wacquant se refiere a "una demostración empírica de la fecundidad de un enfoque que toma en serio, tanto en el plano teórico como metodológico y retórico, el hecho de que el agente social es, ante todo, un ser de carne, nervio y sentidos" (2006, p. 15). Esto coincide con el giro hacia una sociología no sólo *del* cuerpo, sino también *desde* el cuerpo de quien investiga (Wacquant, 2006, p. 16).[6] Wacquant se inscribió en un gimnasio de boxeo en Chicago durante

[6] Esto último ya había sido advertido por el sociólogo Nick Crossley, cuando señaló cómo era preciso establecer una distinción entre la "sociología del cuerpo" y la "sociología carnal" (*carnal sociology*). Mientras que a la primera le interesa dar cuenta de lo que se le hace al cuerpo (*what is done to the body*), a la segunda le concierne lo que el cuerpo hace (*what the body does*) (1995, p. 43).

más de tres años y a partir de un diario etnográfico y entrenamiento corporal, emocional y sensorial, da cuenta de cómo se llega a ser boxeador en un barrio bajo de Chicago y de las necesidades, tensiones y lógicas de dicha práctica corporal. En su trabajo queda claro que "Uno se convierte al mundo del boxeo y sus retos con todos los sentidos" (Wacquant, 2006, pp. 75-76).

Como lo señala más adelante, esta investigación le permitió no sólo conocer el *habitus* de quien participa en la práctica del boxeo, sino hacer de su propio *habitus* una herramienta metodológica (2014, p. 4), pues como analista adquirió la práctica y encarnó el sistema de disposiciones que aprende un boxeador en su formación. La descripción de la práctica del boxeo como "embriaguez sensorial" (2006, p. 76) se manifiesta de forma fehaciente en el siguiente párrafo:

> El conjunto de olores (el linimento aspirado a pleno pulmón, el sudor que flota en el ambiente, el tufo de la mesa de abdominales, el olor del cuero de los guantes); la cadencia de los golpes, cada bolsa con la suya propia, cada ejercicio con su tonalidad, incluso cada boxeador tiene su forma de hacer "sacudir" el *speed bag;* el golpeteo o el galope de los pies que retumban sobre la tarima o que se deslizan y chirrían sobre la lona del *ring*; los jadeos, silbidos, sonidos sibilantes, resoplidos y gemidos, los gritos y los suspiros característicos de cada atleta; y sobre todo la disposición colectiva y la sincronización de los cuerpos cuya sola visión basta para producir efectos pedagógicos duraderos, sin olvidar la temperatura, cuya variación e intensidad no es lo menos importante de la sala (Wacquant, 2006, p. 76).

A pesar de la enorme riqueza que representa el trabajo de Wacquant, resulta interesante pensar en que la posibilidad y exigencias para hacer una sociología carnal llevaría a la exclusión de ciertos ámbitos de estudio por las mismas condiciones corporales de quien investiga. Por ello resulta muy sugerente la apreciación de Pink respecto a cómo el registro de lo sensorial no sólo es pensar en un método, sino en una actitud metodológica (2015). En ese sentido, Peláez (2019; 2020) también presenta una reflexión sobre su investigación con un grupo de pescadores en el puerto de Mazatlán, en la que su condición de género, edad y procedencia social, no le impidieron investigar a dicha comunidad sensorial; no obstante, requirió aprendizajes específicos: "tuve que aprender a caminar, a hablar y a moverme; así como un aprendizaje emocional acerca de cómo establecer una relación con los pescadores" (Peláez, 2020, p. 5).[7]

[7] La autora también presenta una reflexión sobre el uso de la cámara fotográfica y la fotografía como artefactos para producir imágenes de dicho aprendizaje (Peláez, 2020).

Peláez plantea un problema central en términos de la investigación sensorial que tiene que ver con el hecho de que la mayor parte de las veces nos enfrentamos a otros "sistemas sensoriales". Al respecto, Peláez (2020, p. 10) señala:

> Como investigadores o investigadoras, durante el trabajo de campo nos enfrentamos con nuestros propios sistemas sensoriales, resultado de una trayectoria de adquisición de conocimientos y formas de aprendizajes sobre el cuerpo, nuestras emociones y formas de sentir. Un bagaje que, en mi caso, entró en interacción con otro tipo de sistema sensible, con objeto de abordar el papel de los conocimientos hápticos en la configuración de geografías sensoriales relacionadas con un grupo de pescadores.

De ahí la necesidad de realizar un trabajo somático por parte de las y los etnógrafos. Las etnografías sensoriales incluyen observación participante, entrevistas y otras técnicas de investigación colaborativas. También involucran el uso de tecnologías visuales y digitales (Pink, 2015, pp. 4 y 6). La presentación de los resultados en etnografía sensorial va de las formas convencionales escritas a formas innovativas para presentar y comunicar la experiencia sensorial, desde grabar un video o escribir una canción (Pink, 2015, pp. 4 y 7). Las reflexiones de Pink apuntan a que más allá del tema investigado, el enfoque sensorial alude más a una actitud metodológica; por ejemplo, una entrevista semi-estructurada independientemente del objeto de estudio, puede enfocarse en términos de un paradigma sensorial (Pink, 2015, p. 75), porque en última instancia, una entrevista es un encuentro social con componentes materiales y sensoriales, donde los cuerpos y su *performance*, e incluso el lugar y los artefactos, contribuyen a la construcción de significados e intercambio de afectos.

Otra de las características de la etnografía sensorial es el alto significado que tiene el acompañamiento corporal.[8] La co-presencia permite el registro de la dimensión sensorial que no siempre es asequible en el intercambio verbal y por ello requiere de una mutua percepción. En ocasiones se convierte en algo necesario compartir otras actividades con aquellos o aquellas con quienes realizamos la investigación. Howes señala que ésta es una de las características de la etnografía sensorial, al referirse a una investigación en la que las prácticas etnográficas "[…] incluían hacer caminatas con los individuos" (2019, p. 13).[9] Ejemplos del acompañamiento en trabajos con enfoque sensorial los

[8] Aunque también es posible la vía remota, de ello reflexionaremos más adelante.

[9] Dicha estrategia coincide con la que realiza Alba Pons en un trabajo etnográfico sobre identidades trans en la Ciudad de México, donde la etnógrafa construye el vínculo con Amalia en la práctica kinestésica del caminar: "Nuestro caminar juntas en Tlate y Tepito, a modo de *flâneuses*

podemos encontrar en Peláez, 2016; 2019; 2020; Torres, 2019; Serna, 2019. La investigación de Serna da cuenta del acompañamiento a personas invidentes que construyen sensorialmente otro tipo de ciudad, a diferencia de los "normovisuales" (Serna, 2019).

Otra de las características de las etnografías sensoriales es el uso de técnicas de elicitación, las cuales incorporan objetos y sustancias que van desde fotografías, sonidos, comida, bebidas, juegos, lugares, muebles y hasta fragancias (Vokes, 2007; Low, 2009; Pink, 2015), que son empleadas en las entrevistas para provocar y disparar reflexiones sensoriales en los informantes. Las técnicas de elicitación tienen una larga historia en el campo de la investigación antropológica (Vokes, 2007, p. 290). Sin embargo, hasta la década de los cincuenta, las técnicas de la elicitación empiezan a tener un interés significativo, sobre todo con la elicitación a través de la fotografía (Vokes, 2007, p. 291). En el siguiente apartado haré referencia al significado que estas técnicas han tenido en la investigación sensorial.

Técnicas de elicitación

El uso de imágenes resulta muy útil cuando se trata de registrar el significado que se atribuye a significados sensoriales. Para Pink (2015), el uso de imágenes puede invocar memorias y conocimiento sensorial que de otro modo sería inaccesible, y permite comparar la interpretación del investigador con el del participante. Incluso su uso en herramientas como las encuestas, puede llegar a detonar trabajo somático para las y los participantes y proporcionar información sensorial relevante.[10] Las técnicas de elicitación visual pueden recurrir no sólo

etnográficas, un caminar ocioso que observaba el devenir de lo urbano mientras producía en el mismo acto de deambular la afectividad situacional que desdibujaba la frontera que a veces se imponía entre Amalia y yo, fue clave para la construcción de un espacio corporal y afectivo entre nosotras que nos iba a permitir profundizar y compartir los relatos que he reconstruido para presentar a Amalia en este capítulo. En el caminar construimos vínculo, construimos lo urbano desde nuestra mirada particular, desdibujamos las fronteras entre antropóloga e informante, entre local y extranjera; en el deambular se abrió un espacio para que se desplegara la biografía, las particularidades del contexto, una memoria que acompaña las transformaciones de una vida y las de una ciudad" (Pons, 2016, p. 285).

[10] En una investigación sobre vínculos amorosos en clave sensorial, utilizamos un *comic* que permitió aludir al significado que se otorga a fluidos corporales como la menstruación, mal aliento y otras excrecencias en la negociación que implica la cohabitación corporal (Sabido Ramos y García, 2017, 2018).

al uso de imágenes por parte del investigador, sino también a la producción de imágenes por parte de las y los participantes de la investigación (Pink, 2015, p. 89). Rebecca Coleman (2012) realizó un taller de sociología visual con adolescentes en el que representaban la imagen de sí con fotos *polaroid* tomadas por ellas mismas y la creación de *collages* en las sesiones. Asimismo, Edith Flores (2013) realizó un archivo de memoria visual con dibujos y con sus informantes sobre el tema del acoso. Esta muestra gráfica le permitió abordar las experiencias compartidas sobre las violencias sexuales que viven las mujeres en el espacio público.

En las técnicas de elicitación, además de recursos visuales, es posible la incorporación de recursos sonoros. Richard Vokes señala la relevancia que tiene el ámbito sonoro para la investigación, en particular la radio y el registro de paisajes sonoros. Vokes realizó una investigación en una zona rural de Uganda entre el 2000 y 2005, en la que utilizó la radio como medio de elicitación en grupos focales. Mediante algunos *clips* de *radio shows* o entrevistas sobre temas políticos de la región, generaba el ambiente para discutir algunos temas y debates con sus informantes.[11] Por otro lado, llevó a cabo caminatas por la comunidad estudiada, que le permitieron el registro del paisaje sonoro con el cual pudo preparar un mapeo de los diferentes tipos de interacciones y actividades asociadas a espacios públicos y privados, por ejemplo, las actividades en el bar, la escuela, la iglesia, las tiendas (Vokes, 2007, p. 295).

El caso de la elicitación con olores ha sido recientemente desarrollado. Kelvin Low llevó a cabo experimentos de ruptura en clave etnometodológica con sus informantes utilizando fragancias femeninas en su cuerpo genéricamente masculino y preguntaba qué significado producía y qué pensaban de dicha fragancia en el cuerpo de un hombre. Con ello pretendía poner en evidencia que tras la experiencia del olor hay expectativas y significados que damos por sentado (Low, 2009, p. 35). También realizó mapas olfativos con visitas a ciertos lugares de Singapur junto con algunos entrevistados, y les preguntaba cómo definirían el olor estando ahí. Con ello quería advertir cómo los olores imaginados guían los olores reales (Low, 2009, p. 35).

Como parte de un proyecto de investigación reciente sobre olores, emociones y memoria sensorial, he diseñado y aplicado un taller sensorial al que titulé "Haciendo sentido con los sentidos". El mismo fue ejecutado como prueba piloto en agosto del 2018 en Casa Lamm, Ciudad de México; el 29 de agosto

[11] La abundancia de diversos *podcasts* podría ser sumamente útil para el tratamiento de ciertos temas con énfasis sensorial.

del 2019 en Portbou, Cataluña; y de manera más acabada los días 17 y 18 de agosto de 2019 en el Instituto Humanista de Psicoterapia, en la Ciudad de México. Esta última versión del taller fue aplicada a nueve mujeres urbanas con estudios universitarios en la Ciudad de México, ocho de forma presencial y una por videoconferencia (Imagen 1).[12] El objetivo general de dicho taller consistió en dar cuenta de la relevancia del olor y el olfato en situaciones de agrado y desagrado, asociadas a emociones y vinculadas a lugares, humanos y entidades no humanas. El objetivo particular consistió en proveer de herramientas para la investigación de tales tópicos a profesionistas de las ciencias sociales y humanidades.

La metodología del taller en su última versión consistió en realizar cuatro actividades en dos sesiones. Durante el primer día, la primera actividad se tituló "Representando mis experiencias agradables y el papel del olfato", y la segunda "Mapaolfateando mi ciudad. Conocer con el olfato". En el segundo día, la tercera actividad llevó por título "Representando mis experiencias desagradables y el papel del olfato", y la cuarta "Mapaolfateando mi casa. Conocer y sentir con el olfato." El perfil de colaboradores y colaboradoras se conformó con profesionistas interesados en temas sobre el cuerpo, afectividad, emociones.[13] Si bien este taller está aún en revisión, han surgido algunos hallazgos y aprendizajes que pueden ser útiles como ejemplos de elicitación.

[12] Menciono este último dato porque a *posteriori* me hace pensar en la relevancia que tiene la posibilidad de organizar talleres sensoriales vía remota, que en ese entonces no registré de forma detallada.

[13] En el caso de Portbou, se trató de especialistas internacionales sobre la obra de Georg Simmel y se llevó a cabo en el marco del *Workshop on Experience: A Simmelian Approach to Emotions, the Senses and Time/Space,* celebrado del 27 al 29 de agosto del 2019 y coordinado por Natàlia Cantó-Milà. Ahí apliqué el mapeo olfativo del lugar.

Imagen 1
Taller sensorial "Haciendo sentidos con los sentidos"

Fuente: Olga Sabido Ramos, agosto, 2019.

La primera y tercera actividad consistieron en pedir a las participantes que narraran una experiencia agradable y otra desagradable, y señalaran cómo intervino el olfato, dónde se llevó a cabo, con quien estuvo relacionada y qué edad tenían. Asimismo, se pidió que representaran visualmente dicha experiencia con material que proporcionó la tallerista y con algún objeto o imagen que ellas quisieran integrar. El material proporcionado por la tallerista incluyó elementos coloridos (plumones, crayones, hojas de color), táctiles (telas, plastilina), olfativos y gustativos (café, sal, azúcar, té, esencias de menta, naranja, limón, coco, chile, perfume, tabaco) y auditivos (sonajas, caracoles). La intención fue producir material que no sólo tuviera contenido visual, sino que incluyera otros elementos sensoriales (Coleman, 2012, p. 123) y materiales (Pink, 2015), tal y como puede observarse en la Imagen 2. La duración de ambas actividades fue de aproximadamente una hora y cinco minutos para cada una.

La segunda actividad consistió en realizar un mapa olfativo (*smellmap*) de la cuadra donde se ubicaba el lugar donde realizamos el taller, que se representó en papel *craft* con las marcas de los olores y emociones evocadas (Imagen 3). Para ello seguí la propuesta de Kate MacLean, artista y diseñadora que ha

creado mapas olfativos (*smellmaps*) de ciudades alrededor del mundo. Apliqué el método de caminar y oler en grupo, lo que también se ha denominado *smellwalking*, apoyado en hojas de registro donde puse énfasis en las emociones a las que evocaban los olores (McLean, 2015; Aldama, 2015) (Imágenes 4, 5 y 6). La duración de dicha actividad fue de una hora y veinte minutos aproximadamente. La última actividad consistió en que las participantes realizaran un mapeo olfativo al interior de sus propios hogares. Dicha actividad tuvo una duración de una hora aproximadamente. Después de cada actividad se realizaron discusiones grupales sobre los temas de las actividades, así como una exposición de los trabajos por parte de cada una de las participantes.

Imagen 2
Taller sensorial "Haciendo sentidos con los sentidos"

Fuente: Olga Sabido Ramos, agosto, 2019.

Imagen 3
Taller sensorial "Haciendo sentidos con los sentidos"

Fuente: Olga Sabido Ramos, agosto, 2019.

Imagen 4
Taller sensorial "Haciendo sentidos con los sentidos"

Fuente: Olga Sabido Ramos, agosto, 2019.

Imagen 5
Taller sensorial "Haciendo sentidos con los sentidos"

Fuente: Olga Sabido Ramos, agosto, 2019.

Imagen 6
Taller sensorial "Haciendo sentidos con los sentidos"

Fuente: Olga Sabido Ramos, agosto, 2019.

Esta serie de actividades funcionan a modo de gatillos que disparan el significado que se atribuye a ciertas emociones y memorias sensoriales que permiten el registro de datos sensoriales densos. Esta variable es de suma relevancia, porque engarza analíticamente no sólo el énfasis sensorial sino también emocional. Así, por ejemplo, una de las participantes planteó una situación de agrado donde intervino el recuerdo del olor de su abuelito. La colaboradora narró la representación de su experiencia agradable y nos compartió cómo visitó una plaza comercial ubicada al sur de la ciudad una tarde cuando recién acababa de llegar a la Ciudad de México para estudiar una licenciatura. En una tienda de artículos de cuidado personal, le hicieron la demostración de una crema corporal:

> Y estaba la temporada de verano-otoño, entonces la chica que me atendió me ofreció los productos de temporada y de repente olía idéntico a mi abuelito, muy muy parecido. Se supone que era como avellana y almendras y cosas así, pero no olía a eso, olía a mi abuelito.

Para la colaboradora, el olor de la crema de una famosa marca comercial se asociaba no sólo a un régimen sensorial capitalista, sino también representaba un vínculo al cual había estado muy apegada desde niña, según su testimonio y memoria sensorial:

> Me olió como su perfume que suele usar, no sé si es crema de afeitar o colonia, pero sí olía como a él. Es que no sé como describirlo porque es un olor super, super, particular y muy suyo; entonces si olía a avellana, para mí no olía a avellana, olía a mi abuelito […] No me llevé nada de la tienda, pero me di tiempo de hablar por teléfono con él y con mi abuelita sentada en la banca de Perisur por 40 minutos sólo porque *Body Sh*op le robó su olor.

Como se puede apreciar, este tipo de actividades permiten advertir las dinámicas entre niveles analíticos a partir de cómo se detona una memoria sensorial. Por otro lado, los mapas olfativos han sido útiles para el registro de emociones, recuerdos y olores que detona el mismo lugar en el que se realiza la actividad. Del mismo modo, este tipo de actividades colectivas dejan ver *in situ* cómo el acto de oler y atribuir significados a lo que olemos, también depende de ciertas condiciones materiales de posibilidad tanto del propio cuerpo como del espacio y tiempo (Henshaw, 2014, p. 26). Así, por ejemplo, en la técnica de paseo olfativo (Mc Lean, 2019), una de las participantes señaló un punto específico para indicarnos cómo el olor a cebolla proveniente de un puesto de comida ambulante "llega hasta aquí", nos indicó, refiriéndose con ello a la relevancia que tiene la dirección del viento para la percepción de ciertos olores.

La relación de los olores con el tiempo, es otra variable importante a considerar para el registro olfativo. Los olores también están relacionados con la estación del año, las horas del día y la edad de quien percibe los olores (MacLean, 2019, p. 36). Otra de las participantes en el taller nos compartió su percepción de los olores y aromas asociados al tiempo y el espacio:

> Al bajar del transporte público y caminar unos cuantos metros se llega a la calle que conduce a la casa de mis padres. Esta calle tiene algo muy particular, por las noches de otoño e invierno una planta florece y su aroma dulce impregna el camino. Este aroma me provoca una sensación de calma, felicidad y placer. […] La primera vez que lo percibí era una adolescente entre doce o trece años; desde ese momento cada vez que voy a casa de mis padres busco el aroma.

Como se aprecia, el recuerdo de este olor se asocia al tiempo y al movimiento del cuerpo generizado en el espacio y a una atribución afectiva al lugar, pues para nuestra colaboradora significa el regreso seguro al hogar, lo que produce estados afectivos positivos. La circulación de objetos en el taller funciona como

recurso para encontrar excedentes significativos co-producidos en el lugar. Al respecto, otra de las colaboradoras llevó una bolsa de té y me compartió:

> Traje un té típico del estado de Guerrero [abre la bolsa y me la da a oler]. Eso huele a mi casa. Mi mamá tiene una matita y en la noche están los grillos y se escucha una lechuza que mi mamá alimenta. Y cuando es la temporada que llueve, es como la tierra mojada. Y como mi mamá nunca quiso vivir pegada al Centro aunque teníamos la casa familiar pegada ahí, entonces nos fuimos a vivir donde es como un poco de campo.

Este tipo de registro sensorial a nivel biográfico permite percibir los entornos sensoriales urbanos y rurales en clave afectiva. Al respecto, la referencia al hogar es recuperada por Alfred Schütz, para quien el hogar no es el lugar físico en el que habitamos, sino el espacio "emocionalmente evocativo" y que está asociado no solamente con la casa, sino con las comidas preferidas, los olores y sonidos familiares; y todos aquellos "elementos pequeños pero importantes, a los que se tiene afecto" (1974, p. 109). Por ello, la separación de estos ambientes sensoriales nos puede llegar a causar nostalgia, como se ha podido indagar en diversas investigaciones (Hirsh, 2006; Low, 2013; Verbeek y van Campen, 2013; Waskul *et al.,* 2013).

Reflexiones finales

En este capítulo he mostrado la intersección entre la sociología y la antropología a través del campo de los estudios sensoriales. He señalado la posibilidad de identificar niveles analíticos y estrategias metodológicas para el registro sensorial. Como he demostrado, este ángulo de lectura no inaugura terruños ignotos, sino más bien otorga un énfasis al ámbito del sentir en la investigación en ciencias sociales. A pesar del surgimiento de este viraje en el norte global, resulta significativo indagar las particularidades temáticas en contextos específicos como el nuestro, que dan cuenta de cómo el conocimiento siempre es situado. Asimismo, a pesar de compartir ciertos supuestos, se aprecian algunas inflexiones dependiendo también de la procedencia disciplinar.

La posibilidad de llevar a cabo un registro sensorial supone la formulación de preguntas, objetivos y decisiones teórico-metodológicas que coadyuven en la construcción del dato sensorial. Una de las prácticas de investigación más

socorridas es la etnografía sensorial, la cual invita a una toma de conciencia de la dimensión sensorial no sólo de lo que investigamos, sino de nosotras y nosotros mismos como investigadores. Las técnicas de elicitación resultan herramientas útiles, pues funcionan a manera de detonadores de reflexiones y trabajo somático de investigadores y colaboradores. No sólo la originalidad de estos recursos resulta significativa, sino también la posibilidad analítica de articular en el trabajo de campo el ámbito sensorial con el emocional. En suma, la etnografía sensorial hace referencia a una estrategia metodológica que establece la necesidad de poner atención en el cuerpo perceptivo de quien investiga y la coproducción de sentidos con las y los colaboradores. Esta forma de plantear la investigación se intersecta con otras propuestas provenientes del feminismo y el giro afectivo (Guerrero y Pons, 2018).

Respecto a este último punto, Silvia Soler propone una reflexión sobre las implicaciones de una ética de la afectación en campo que desde mi perspectiva no tendría que pasar desapercibida en los estudios sensoriales. A partir del legado de Spinoza sobre la condición de afectar y ser afectado, Soler deja ver cómo el orden de los afectos es intrínsecamente un orden corporal y cómo ser afectados por otros supone no sólo dar y recibir, sino también la posibilidad de ser potenciado o herido (2018, p. 84). Ante esta condición de vulnerabilidad, Soler propone una etnografía de la inclinación, es decir, un poner al cuerpo con y junto el otro que, contrario al *tempo* acelerado de la vida moderna, opte por la espera y la singularidad del momento.[14] Ello también implica tomar decisiones ético-metodológicas respecto a qué aspectos no tratar o qué temas no tocar, e incluso qué información no publicar (Romero, 2019).

Referencias bibliográficas

Aldama, C, (2015). *Sensory Maps, de Kate McLean: ¿A qué huele una ciudad?* En URL: https://www.experimenta.es/noticias/miscelanea/two-canterbury-smells-summer-2014-kate-mclean/

Ayora, S. (2017). Gusto y tecnologías: estética culinaria y subjetivación en Mérida, Yucatán. En Domínguez, A. y A. Zirión (coords.). *La dimensión*

[14] "Si pensamos que el afecto moldea lo que los cuerpos pueden, aumentando o disminuyendo nuestras capacidades de acción en el acontecimiento afectivo que implica el encuentro con el otro, en el campo no hay distanciación posible ni observación participante, sino un estar-ahí-con, un ser-con que va construyendo el momento" (Soler, 2018, p. 93).

sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México (pp. 223-242). UAM-Iztapalapa: Ediciones del Lirio.

Becker, H. (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Siglo XXI Editores.

Becker, H. (2010). *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales*. Siglo XXI Editores.

Bull, M., Gilroy, P., Howes, D., y Kahn, D. (2006). Introducing Sensory Studies. *The Senses and Society, 1*(1), 5-7.

Bustos, B. (2014). El ideal de belleza como construcción de marcas de reconocimiento en sociedades ocularcentristas: la construcción del cuerpo en mujeres ciegas del Área Metropolitana de Monterrey, *RELACES, 6* (16), 74-86.

Classen, C. (1997a). Foundations for an Anthropology of the Senses. *International Social Science Journal, 49* (153), 401-412.

Classen, C. (1997b). Engendering Perception: Gender Ideologies and Sensory Hierarchies in Western History. *Body and Society*, *3*(1), 1-19.

Coleman, R. (2012). *The Becoming of Bodies. Girls, Image, Experience*. Manchester University Press.

Crossley, N. (1995). Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology. *Body & Society*, *1,* 43-63.

Domínguez, A. y Zirión, A. (coords.) (2017). *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México*, UAM-Iztapalapa: Ediciones del Lirio.

Flores, E. (2013). *Escrito en la banqueta: archivo de memoria visual. Escenas urbanas de acoso sexual en la Ciudad de México*. Recuperado de http://www.bifurcaciones.cl/2013/12/escrito-en-la-banqueta-archivo-de-memoria-visual/ [Consultado: 29 de marzo del 2021].

Ginzburg, C. (1997). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Atajos.

Hall, E. (2001). *La dimensión oculta*. Siglo XXI Editores.

Henshaw, V. (2014). *Urban Smellscapes. Understanding and Designing City Smell Environments*. Routledge.

Hirsch, A. (2006). Nostalgia, the Odors of Childhood and Society. En *The Smell Culture Reader* (pp. 187-189). Berg.

Howes, D. (2003). The Material Body of the Commodity: Sensing Marx. En *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory* (pp. 204-284). University of Michigan Press.

Howes, D. (2014). El creciente campo de los estudios sensoriales, *RELACES, 15*, 10-26.

Howes, D. (2019). Prólogo, en Sabido Ramos (coord.). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (pp. 9-15). Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM.

Howes, D. y C. Classen. (2014). Introduction. Ways and Meanings. En D. Howes, y C. Classen. *Understanding the Senses in Society* (pp. 1-13). Routledge.

Jay, M. (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento del siglo XIX*. AKAL.

Low, K. (2009). *Scents and Scent-sibilities: Smell and Everyday Life Experiences*. Cambridge Scholars Publishing.

Low, K. (2013). Olfactive Frames of Remembering: Theorizing Self, Senses and Society. *The Sociological Review*, *61*(4), 688-708.

Lutowicz, A. (2012). Memoria sonora. Una herramienta para la construcción del relato de la experiencia concentracionaria en Argentina. *Sociedad y Equidad,* 4, 133-152.

Mata-Codesal, D. (2018). El olor del cuerpo migrante en la ciudad desodorizada. Simbolismo olfativo en los procesos de clasificación social. *Revista de Antropología Iberoamericana, 13* (1), 23-43.

McLean, K. (2019). *Nose-first. Practices of Smellwalking and Smellscape Mapping*. Royal College of Art.

Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. Fondo de Cultura Económica.

Morgado, I. (2012). *Cómo percibimos el mundo. Una exploración de la mente y los sentidos*. Planeta.

Payá, V. y Alberto, P. (2019). *Hombres y mujeres de blanco. Un estudio socioantropológico de un hospital de urgencias médicas*. Juan Pablos Editor.

Peláez, C. (2016). Un mar de vergüenza y asco. Experiencias laborales de limpiadoras de pescado, en Ariza, M. (coord). *Emociones afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (pp. 149-193). Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Peláez, C. (2019). Navegar entre los saberes del oficio de la pesca: un acercamiento desde las emociones y el ámbito corpóreo-sensible, en Sabido Ramos, O. (coord.) *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (pp. 113-133). CIEG, UNAM.

Peláez, C. (2020). Vivir entre mar y tierra: geografías marítimas desde el conocimiento háptico. En Sabido (coord.). "Sentidos, emociones y artefactos: enfoques relacionales". *Digithum*, 25. Universitat Oberta de Catalunya y

Universidad de Antioquia. [Fecha de consulta: 29 de marzo, 2021]. https://doi.org/10.7238/d.v0i25.3207

Pink, S. (2015). *Doing Sensory Ethnography*. Sage

Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T. y Tacchi, J. (2019). *Etnografía digital. Principios y práctica*. Morata.

Pons, A. (2016). *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico del proceso de normalización de lo trans* y la corpo-subjetivación en la ciudad de México* [Tesis de Doctorado, UAM-Iztapalapa].

Pons, A. y Guerrero, S. (2018). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación femininista*. UNAM.

Ramírez, D. (2019). Repensar la implementación de tecnologías alternativas en clave corpóreo-sensorial: el caso del sanitario ecológico seco. En Sabido Ramos (coord). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (pp. 259-311). CIEG, UNAM.

Reckwitz, A. (2002). Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist. *Theorizing. European Journal of Social Theory*, *5*(2), 243-263.

Ríos, M. (2020). Notas sobre los olores en la Conquista de México: una aproximación historiográfica. En Dupey, E. y Pinzón, G. (coords.). *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México* (pp. 133-145). Fondo de Cultura Económica.

Romero, V. (2019). Cuando el cuerpo duele: una autoetnografía del proceso de morir, en Sabido Ramos (coord.). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (pp. 385-404). CIEG, UNAM.

Roselló, E. (2020). Olores y cuerpos femeninos en la Nueva España: el reconocimiento cotidiano de una identidad, en Dupey, E. y Pinzón, G. (coords.). *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México* (pp. 133-145). Fondo de Cultura Económica.

Sabido Ramos, O. y García, A. (2017). El cuerpo de los amantes. El amor como experiencia sensible en jóvenes universitarios. En Domínguez, A. y A. Zirión (coords.). *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México* (pp. 243-270). UAM-Iztapalapa: Ediciones del Lirio.

Sabido Ramos, O. y García, A. (2018). In the Name of Love: A Relational Approach to Young People's Relationships in Urban Mexico. En Juvonen y Kolehmainen (eds.). *Affective Inequalities in Intimate Relationships* (pp. 141-154). Routledge.

Sabido Ramos, O. (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. Séquitur.

Sabido Ramos, O. (2019) (coord.). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género.* CIEG, UNAM.

Sabido Ramos, O. (2020a). Sentidos, emociones y artefactos: abordajes relacionales. Introducción. En *Digithum*, *25* (1-10). Universitat Oberta de Catalunya y Universidad de Antioquia. DOI: http://doi.org/10.7238/d.v0i25.3236

Sabido Ramos, O. (2020b). La proximidad sensible y el género en las grandes urbes: una perspectiva sensorial. *Estudios Sociológicos*, *38* (112), 201-231.

Sabido Ramos, O. (2020c). The Metropolis and Nose Life. Sensory Memories, Odors and Emotions. *Simmel Studies, 24*, 63-89.

Sánchez, D. (2019). Entre cuerpos, normas y placer: modulación sensorial en una comunidad BDSM. En Sabido Ramos (coord). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la* investigación *social y los estudios de género* (pp. 203-225). CIEG, UNAM.

Sennett, R. (2009). *El artesano.* Anagrama.

Seremetakis, N. (1993). The memory of the senses: Historical perception, Commensal exchange and Modernity. *Visual Anthropology Review,* 9 (2), 2-13.

Serna, E. (2019). Sentir la ciudad: el *habitus* de la ceguera y la debilidad visual en la construcción no visual del espacio urbano de la Ciudad de México. En Sabido Ramos (coord.). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (pp. 267-292). CIEG, UNAM.

Soler, S. (2018). Hacia una etnografía de la inclinación: afecto y cuerpo en la economía informal del Centro de la Ciudad de México. En Pons, A. y Guerrero, S. *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación femininista* (pp. 79-98). UNAM.

Sutton, D. (2001). Introduction: A Proustian Anthropology? En *Remembrance of Repasts. An Anthropology of Food and Memory* (pp. 1-18). British Library Cataloguing.

Synnott, A. (2003). Sociología del olor. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(2), 431-464.

Torres, C. (2019). La dimensión sensorial del riesgo sexual en la experiencia de la serodiscordancia en la Ciudad de México. En Sabido Ramos, O. (coord.). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (pp. 181-202), Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM.

Vannini, P., D. Waskul y S. Gottschalk. (2012). *The Senses in Self, Society and Culture. A Sociology of the Senses*. Routledge.

Verbeek, C. y Van Campen (2013). Inhaling Memories, *The Senses and Society, 8*(2), 133-148.

Viscaya, C. (2019). Las miradas en el último vagón del Metro: sociología del cuerpo y los sentidos en la interacción homoerótica. En Sabido Ramos, O. (coord.). *Los sentidos del cuerpo: Un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (pp. 245-265). CIEG, UNAM.

Vokes, R. (2007). (Re)constructing the Field through Sound: Actor-networks, Ethnographic Representation and 'Radio Elicitation' in South-Western Uganda. En E. Hallam y T. Ingold (eds.). *Creativity and Cultural Improvisation* (pp. 285-303). Berg.

Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador.* Siglo XXI Editores.

Wacquant, L. (2014). Homines in Extremis: What Fighting Scholars Teach Us about Habitus. *Body & Society*, *20*, 3-17.

Waskul, D., Vannini, P. y Wilson, J. (2009). The Aroma of Recollection: Olfaction, Nostalgia, and the Shaping of the Sensuous Self. *The Senses and Society*, *4* (1), 5-22.

Zirión, A. (2017). El giro sensorial en el cine etnográfico: exploraciones antropológicas más allá de lo visual. En Domínguez, A. y Zirión, A. (coords.). *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México* (pp. 191-219). UAM-Iztapalapa: Ediciones del Lirio.

CUERPO, SENTIDOS Y EMOCIONES: ETNOGRAFÍA SENSORIAL Y SU REGISTRO

Brenda Muñoz Santos
CEA-FCPYS

Introducción

La inquietud sobre aquellas preguntas (y respuestas) de investigación que atañen a la disciplina antropológica nos lleva a imaginar nuevas estrategias metodológicas. La búsqueda de éstas requiere de echar a volar la creatividad e imaginación, al grado que estos elementos tengan un papel protagonista en nuestras investigaciones. Un punto de partida para lograr lo anterior, es problematizar la idea de un cuerpo único a través de reconocer, explorar y criticar las múltiples perspectivas sobre la corporeidad. Esto implica un cuestionamiento al paradigma visualcentrista presente tanto en la antropología como en otras disciplinas. Este predominio ha desdeñado la importancia de la intersensorialidad,[1] y las particularidades sensoriales de las distintas culturas o sociedades. Todas estas inquietudes me llevaron hacia el ámbito de lo sensible y a considerar que

> Aunque los seres humanos compartimos una fisiología muy similar de los órganos sensoriales, la gente de diversas culturas experimenta realidades sensoriales distintas entre sí al asociar a los sentidos una variedad de significados; por lo que distintas experiencias perceptivas revelan realidades codificadas de diferentes maneras (Martínez, 2017, p. 2).

[1] Constante interacción con información sensorial proveniente del entorno como del propio organismo (Martínez, 2016). No recurro al término sinestesia, que más bien hace referencia a una idea patológica, cuando la condición dada por la superposición y mezcla de los sentidos puede estar presente en cualquier ser humano, sin necesidad de establecer que hay condiciones neuronales anómalas.

La etnografía tiene múltiples definiciones y conceptualizaciones; sin embargo, el presente capítulo más que ser un instructivo que indique los pasos a seguir para elaborar una etnografía sensorial, tiene como objetivo incentivar el interés y mencionar la importancia de concebir una etnografía sin limitarse al recurrir únicamente a la observación participante, destacando la importancia de lo que como etnógrafos/as sentimos y percibimos con todo nuestro cuerpo y sensorialidad al estar y pensar en el campo. Esto permite formular nuevas propuestas metodológicas y construir conocimientos situados corporalmente.

Hacer etnografía sensorial implica un posicionamiento crítico y reflexivo sobre la importancia del cuerpo, sus sensaciones, percepciones y emociones. Más allá de pensarlos como aspectos subjetivos para la investigación, estos elementos pueden asumirse como temáticas de investigación innovadoras o poco convencionales. Es importante tener presente que así como los grupos sociales están en constante cambio, nosotros/as como estudiantes e investigadores/as debemos indagar sobre maneras de abordar las nuevas problemáticas que han ido surgiendo, o que quizá ya estaban y no nos habíamos percatado por ponderar lo observable.

Hasta ahora, la mayoría de las etnografías sensoriales se han enfocado más en incorporar medidas y opciones metodológicas a partir de recursos visuales como documentales, cortometrajes, películas, etcétera. Es el caso de aquellos trabajos que se enmarcan en la antropología visual.[2] En estas innovadoras reflexiones se sigue ponderando el sentido de la vista, dejando de lado que hay una gran cantidad de personas que experimentan el mundo desde otras sensorialidades. Por ello, mi problemática de investigación radica en explorar y comprender algunas experiencias asociadas a la maternidad presentes en mujeres cis[3] con ceguera.

Debido a la particularidad de mi tema de investigación, actualmente me enfrento a múltiples retos metodológicos en los que necesito imaginar alternativas no visuales que me permitan establecer una relación horizontal y empática con las mujeres con quienes deseo colaborar. Además, debo tener presente todas

[2] Para un debate más detallado sobre este enfoque etnográfico, revisar los capítulos de Rivera y Munguía en este libro.

[3] El término cis/cisgénero fue acuñado en 1995 por Carl Buijs, un transexual de mujer a hombre de los Países Bajos. Hace referencia a los rasgos de comportamiento, culturales y/o psicológicos típicamente asociados con un sexo (Lynn Matthews, 1999). Es la designación a una persona cuyo sentido de identidad personal y género corresponde a su sexo biológico (Avery, 2017). Debemos tener presente que el término cisgénero no fue creado por la comunidad científica, más bien fue acuñado por activistas.

las implicaciones éticas que la investigación conlleva. Mi acercamiento a la etnografía sensorial me ha permitido, en un primer instante, ir deconstruyendo la autopercepción de mi cuerpo con sus respectivas sensorialidades y emociones, lo que ha trastocado mi vida personal y académica. El reconocimiento de la sensorialidad en la práctica cotidiana puede ser un buen primer paso para incursionarnos en el ámbito de lo sensible y darnos cuenta de su importancia en un registro etnográfico, cuyas interpretaciones buscan ir más allá de lo visual. Todo ello puede enriquecer nuestra manera de vivir y experimentar una investigación, confirmando que lo personal es político.

Retos metodológicos al querer innovar

Al leer, hablar y escribir sobre etnografía sensorial, es necesario revisar los debates teórico-metodológicos sobre la antropología de los sentidos y el surgimiento del giro sensorial y afectivo.[4] Mi inmersión en los estudios sensoriales fue un tanto involuntaria, porque en el momento en que elaboré mi protocolo de investigación, jamás llegué a pensar que existiría un marco metodológico que desbordara los enfoques clásicos, es el caso de las perspectivas sensoriales. Pero el presente capítulo no persigue convertirse en un instructivo que indique paso a paso cómo hacer etnografía sensorial. A lo más que aspiro, es mostrar la manera en que podemos utilizar a nuestro cuerpo, sentidos y emociones, como parte de las estrategias metodológicas que nos permiten complementar la generación de conocimiento en cualquier disciplina social.

En el momento en que debía elegir una problemática de investigación, lo primero que pensé fue que quería hacer algo "innovador" o que no se le hubiera otorgado tanto interés en nuestra disciplina, buscando incentivar mi imaginación antropológica sin dejar a un lado mis intereses hacia el estudio del cuerpo. Fue así como decidí que sería buena idea trabajar con personas con discapacidad visual. Esto me llevó a preguntarme la manera en que se construye y percibe el cuerpo ante la ausencia de un sentido; me percaté de que en mi vida yo no había concebido la presencia de la gran diversidad de cuerpos existentes y que muchas veces la sociedad negaba su existencia a lo largo de la historia. Uno de mis primeros pasos al incursionar en el ámbito de lo sensorial estuvo en preguntarme sobre la manera en que las personas con ceguera vivían

[4] Al respecto, veáse el capítulo de Sabido Ramos en este libro.

y comprendían el mundo y sus cuerpos con la ausencia de la vista. A partir de estos supuestos y de adentrarme en bibliografía especializada del campo sensorial, a continuación presento algunas alternativas metodológicas que he ido diseñando para realizar trabajo de campo con mujeres con ceguera que experimentan procesos asociados a la maternidad.

Una vez elegida la problemática de investigación, comienzan los retos metodológicos propios del trabajo de campo. Es común que se mencione la necesidad de establecer un "buen *rapport*" con las personas que colaboran en una investigación, pero este proceso tiene limitantes[5] al tratar de empatizar o entender la corporalidad de las personas con ceguera, cuando yo soy una persona que desde su nacimiento ha podido ver y que mi descripción del mundo está mediada por lo visual. El primer paso en mi reflexión metodológica fue cuestionar y tratar de romper con el paradigma visualcentrista, que ha permeado tanto en la academia como la vida cotidiana. A nivel reflexivo, comencé a deconstruir la manera de sentir mi cuerpo considerando todos mis sentidos, a fin de no restarle validez ni darle mayor protagonismo a alguno de ellos, porque todos permiten captar los fenómenos físicos y además son vías de transmisión de valores culturales.

La deconstrucción de mi idea sobre la sensorialidad y el predominio del mundo visual me llevaron a desarrollar mi creatividad, para establecer algunas opciones metodológicas pertinentes a mi problemática de investigación. Lo que salió a relucir de esta reflexión, es que en un estudio de este tipo, inminentemente se pone el cuerpo en el campo para compartir el ámbito de lo sensible. Esto me llevó a pensar la idea de implementar etnografías lúdicas con materiales en tercera dimensión, táctiles, a través de la voz, distintos sonidos, etcétera, que me permitieran comunicarme sensorialmente con aquellas mujeres que quisieran compartir sus experiencias conmigo.

La manera en que realicemos nuestro trabajo, ya sea de manera empática o que nos dejemos ser afectados en su totalidad, tiene que ver mucho con la problemática que nos interese estudiar y profundizar. El ser afectados, según Jeanne Favret-Saada (2013), implica que en algunas investigaciones no basta con buscar ser empático y que el etnógrafo/a busque experimentar el fenómeno junto con los sujetos/as. Sino más bien habría que construir una relación

[5] Establecer las limitantes y los privilegios que podemos llegar a tener en campo, y en general llevar en nuestra investigación, me parece fundamental para ir generando propuestas metodológicas, porque a partir de ahí también construimos conocimiento y dice mucho desde qué perspectiva partimos.

horizontal, encarnada y situada. En mi caso específico, he acotado el tema para explorar y comprender las vivencias y experiencias presentes en las maternidades de mujeres con ceguera. Esto conlleva dificultades, porque uno de mis "límites sensoriales" está en la frontera del ver o no ver. Sin embargo, se puede escuchar, oler, saborear, tentar, tocar, y con ello comprender la percepción del espacio físico y simbólico en que las personas con ceguera se desenvuelven.

La interacción sensorial al hacer etnografía entre personas con ceguera no debe renunciar a la empatía y debe abrirse a experimentar sus mundos de vida utilizando todos los sentidos para emular sus sensaciones, percepciones y emociones. Podríamos vendarnos los ojos y reactivar otros de nuestros interruptores sensoriales con el objetivo de interpretar el mundo no visual y situar la vivencia en nuestros cuerpos. Esto permite repensar la manera en que nuestra sensorialidad va más allá de lo visual y que, a diferencia de la vista, prácticamente todos los otros sentidos no pueden ser apagados de manera voluntaria. Vendarnos los ojos puede servirnos para simular la condición cotidiana de otra corporalidad, pero llegará un punto en que nos quitemos la venda y veamos de nuevo. A pesar de lo efímero de esta situación reflexiva, con esta vivencia podemos ser conscientes de la importancia y relevancia que tienen todos nuestros sentidos en la cotidianidad, lo cual se puede extrapolar hacia nuestras investigaciones.

Haciendo etnografía sensorial: cuando necesitas sacar de la mochila tu creatividad para generar alternativas metodológicas

Existen múltiples definiciones de lo qué es etnografía en manuales de metodología que pueden llegar a guiarnos en la aplicación de técnicas y estrategias cualitativas. La mayoría de ellos exponen procedimientos para llevar a cabo nuestras investigaciones siguiendo una serie de pasos lineales. Sin embargo, a veces olvidamos que son solamente una guía, porque en mi intermitente experiencia práctica y conforme lo que he escuchado en mi camino antropológico, es que a pesar de saber mucho de teoría o haber leído varios manuales de etnografía y metodología, al momento de estar en campo, hay ocasiones en que tienes que sacar de la mochila tu talento para improvisar y reformular lo que has aprendido en las aulas. Ello confirma que el proceso etnográfico no sigue un número de pasos exactos, ya que cada contexto es distinto y como etnógrafos/as no podemos tener el control absoluto de los espacios en que nos desarrollamos, ni mucho menos de los y las sujetas con los que colaboramos.

Durante mi proceso formativo, la mayoría de profesores/as me advirtieron que toda etnografía implica poner el cuerpo y con ello un plano intersensorial. Estar en campo conlleva relacionarnos y comunicarnos con nuestros/as interlocutoras, al igual que con los espacios y objetos con los que interactuamos; es decir, compartimos el ámbito de lo sensible. Desde mi perspectiva no necesariamente es así; si bien es evidente que nuestro cuerpo es nuestro principal instrumento para realizar trabajo de campo, no todos los investigadores/as le han otorgado el protagonismo al ámbito sensorial dentro de sus interpretaciones, ya sea por una decisión personal o por la suposición de que al considerar las emociones y lo sensorial puede mermar las pretensiones "científicas de objetividad". La etnografía sensorial debe ser asumida como un método crítico y reflexivo, invadido por nuestro ingenio y creatividad, lo cual no contraviene el rigor académico de nuestras investigaciones, por lo que considero que más que establecer una dicotomía entre objetividad científica/subjetividad sensorial, deberíamos buscar la manera de relacionarlas.

Todos/as las que hemos experimentado la incertidumbre de cómo hacer trabajo de campo, nos enfrentamos al reto de utilizar nuestro cuerpo para realizar un viaje y encontrarnos con la alteridad. El "yo estuve ahí" ha permitido que nuestras investigaciones y registros etnográficos asuman cierta validez a través de lo que narramos y describimos mediante la observación participante. Además, está lo que sentimos, escuchamos y degustamos interpretado a partir de si nos fue agradable o no, aunque regularmente esto ha sido minimizado como dato etnográfico. El "estar ahí" involucra una narración en primera persona de lo que en ese momento experimentamos en carne propia, más allá de cubrir los objetivos de la investigación. Algunas veces, los aspectos íntimos y personales son clasificados como prejuicios o categorías valorativas hacia el espacio y los actores/as con las que colaboramos. En su mayoría, lo anterior se asume como aspectos no objetivos para el ámbito científico.

Una manera de resolver la contradicción entre objetividad y subjetividad es registrar, por una parte, nuestros sentires emanados del trabajo de campo con nuestras interpretaciones asociadas a los marcos conceptuales o analíticos que guían la propuesta de investigación, por otra. Esto se puede efectuar en el diario de campo,[6] estableciendo una división entre lo interpretado y lo vivencial o explicitándolo en la narrativa mediante el uso de marcadores. Aunque en nuestras notas exista una división entre estos aspectos, debemos tener presente

[6] Para revisar una discusión detallada sobre el registro en diario de campo, véase el capítulo de Castillo en este libro.

que ambos están correlacionados y se comunican entre sí, por lo que esta separación es un recurso analítico útil durante el proceso etnográfico.

Es importante que como etnógrafos/as consideremos nuestros sentidos y emociones. Estas influyen en gran medida en nuestro oficio al hacer trabajo de campo desde la experiencia reflexiva. Por ejemplo, mi problemática de investigación se constituyó a partir de reflexionar los cuestionamientos hacia mi cuerpo derivados de compararlo con los estereotipos occidentales; la misma situación es experimentada corporalmente por las personas con ceguera. Esta situación me hizo repensar la forma en la que yo podría interactuar con estas personas en campo. Resignificar el papel de la sensorialidad en nuestro propio cuerpo y en el de las personas con las que colaboramos, evidencia que la observación ya no es suficiente y que debemos aventurarnos a echar a volar la imaginación antropológica en nuestra sensibilidad etnográfica al investigar *in situ*.

Etnografía sensorial: más allá de observar(nos)

Antes de detallar las particularidades de la etnografía sensorial, es pertinente precisar la primera categoría. Para Eduardo Restrepo (2016), la etnografía no debe ser asumida como una técnica, ni centrarse únicamente en la observación participante. Al respecto conviene citar lo siguiente:

> En primer lugar, la etnografía se ha considerado como una técnica para la investigación, que se ha definido por la observación participante. Al referir a la etnografía como técnica estaríamos limitando a la etnografía como un solo elemento o herramienta para la obtención de datos e información. Por otro lado, metodológicamente, la etnografía no sería una técnica de investigación, y más bien sería la manera de abordar la investigación misma, lo que implicaría ir más allá de la observación participante. Como metodología, la etnografía buscaría ofrecer una descripción de determinados aspectos de la vida social, teniendo en consideración los múltiples significados asociados a los propios actores, o desde una perspectiva *emic*. Por último, se habla de etnografía como un tipo de escritura, que pretende estar relatando aspectos verídicos resultantes de una investigación empírica rigurosa, dando cuenta de aspectos de la realidad social (Restrepo, 2016, pp. 31-33).

A partir de estas consideraciones, la etnografía sensorial pondera tanto la percepción sensorial del etnógrafo/a, como de sus interlocutores, considerando

todos sus sentidos. Este enfoque recupera las experiencias multisensoriales experimentadas en trabajo de campo. Además, busca replantear el papel de lo teórico al otorgar un rol central a la reflexividad. El etnógrafo/a al estar en campo debe ser sensible y crítico al emplear su cuerpo como vehículo de obtención e interpretación de la información.[7] En este proceso, lo que antes era residual (los sentidos y las emociones), es fundamental para generar conocimiento y nuevas propuestas metodológicas. Al respecto conviene precisar lo siguiente:

> En este marco de la reflexividad, la antropóloga Sarah Pink en su texto *Doing Sensory Ethnography* (2009) menciona que el reconocimiento de la sensorialidad es fundamental para aprender, comprender y representar la vida de otras personas, por lo que cada vez es más primordial para la práctica académica y aplicada en las ciencias sociales y las humanidades. Pink en este texto, nos propone la "percepción participante" (del inglés *participant sensing*) como una reconceptualización de una técnica fundamental en antropología como es la observación participante, dada la relación de esta última con la supremacía del ojo (Pink, 2009, p. 65, citada en García Grados, 2017).

La etnografía sensorial es un método crítico que tiene su origen en los cuestionamientos del giro sensorial al visualcentrismo. Las críticas a la centralidad de la vista en la producción de conocimientos han buscado recuperar en las vivencias del campo otras cosmopercepciones que revaloran el papel del cuerpo, los sentidos y las emociones en nuestras investigaciones. Por ello, es importante adentrarnos en los debates de la antropología de los sentidos. La perspectiva sensorial hace referencia a una corriente epistemológica que ha permitido e incentivado el interés hacia el estudio de los sentidos, lo sensorial y afectivo, teniendo como objetivo estudiar la manera en que las distintas culturas o sociedades construyen su propia noción de lo que son los sentidos. Se enfoca en cómo éstos interactúan en la vida cotidiana generando distintos modelos sensoriales que moldean la propia cosmopercepción de las y los actores sociales. Vale decir que los estudios enmarcados en esta perspectiva buscan ir más allá de una simple clasificación y caracterización sociocultural de los cinco sentidos. Por ejemplo,

[7] En el ámbito sensorial, existe la apuesta de las etnografías sensoriales, debido a que en ellas se hace hincapié en poner atención al cuerpo perceptivo de quien investiga y cómo las y los investigadores podrían utilizar su propio cuerpo y sus sentidos como medios del análisis etnográfico, y luego escribir sobre su experiencia (Howes, 2014, p. 12, citado en Sabido, 2019, p. 30).

> En la India, es significativo que en su clasificación el órgano olfativo aparezca, en primer lugar, ligado a la importancia atribuida a la respiración en las diversas tradiciones meditativas de la India, como en el yoga. Parece que la respiración es el sentido de la reflexión en la India, como la vista es el sentido de la reflexión en Occidente (Howes, 2014, p. 17).

Ser crítico y reflexivo ante los debates teórico-metodológicos clásicos de la antropología implica un reto al "incorporar distintas medidas y representaciones, como se ha hecho en antropología visual y su metodología plasmada en videos, cortometrajes e incluso películas, que se han ayudado de herramientas como grabadoras de audio" (Pink, 2011, citado en Batista, Müller y Morgade, 2017). Los métodos y técnicas utilizadas en antropología visual siguen estando acotados a dos sentidos principalmente: el oído y la vista.[8] No obstante, todavía hace falta reflexionar de manera creativa cómo descentrar las perspectivas visuales que han predominado en la representación e interpretación antropológica.

Considerando lo anterior, vale la pena preguntarse: ¿es posible ser etnógrafo/a si no se puede ver? La salida a esta interrogante la podemos encontrar en la adjetivación metodológica de la observación como participante, porque el hecho de participar involucra el poner el cuerpo e interactuar con todos nuestros sentidos, no sólo con la vista. Más que decir que somos una suma de sentidos y trasladar el predominio de lo visual a lo auditivo o viceversa, hay que entender la importancia de cada uno según los procesos estudiados. Al realizar una investigación podríamos un día enfocarnos únicamente en lo que nuestros ojos observen y al siguiente dedicarnos a solamente escuchar; obviamente nuestros registros serán distintos, pero puede que encontremos puntos de inflexión que los articulen, permitiendo así un análisis más profundo.

Los retos metodológico-sensoriales modifican hasta los procedimientos éticos de la investigación. Por ejemplo, las personas con ceguera son capaces de firmar consentimientos informados que respalden su colaboración en el proyecto, pero para llevarlo a cabo lo ideal es que estos documentos deben estar escritos en el sistema de escritura *braille*, lo que permitirá que la persona con ceguera pueda leer por sí misma y a detalle de qué trata la investigación, así como la importancia de su colaboración; empero, no puedo generalizar que todas las personas con ceguera conocen y dominan el sistema *braille*. La ética antropológica es muy importante para proteger a las interlocutoras/es, así como para protegernos

[8] Para profundizar en los debates sobre la sensorialidad y la antropología visual se puede revisar el capítulo de Rivera en este libro.

como etnógrafas/os. A la par del consentimiento informado, es fundamental contar con la documentación y trámites oficiales que respalden la investigación y los espacios en los que se llegue a trabajar. En mi caso, siempre optaré por un esquema colaborativo, en el que sí se trabaja con mujeres con discapacidad visual;[9] "nada de ellas sin ellas".

Mi investigación me ha llevado a caminos inimaginables a nivel metodológico, al grado que he tenido que aprender *braille*. Así como en su momento Bronisław Malinowski tuvo que permanecer por mucho tiempo con los trobriand para aprender su lengua, yo tuve que incursionarme en el sistema *braille*. Sin embargo, aprenderlo para poder comunicarme a través del tacto, no ha sido una cuestión sencilla, ya que implica desarrollar toda una capacidad psicomotora que me llevará varios años; es una cuestión de práctica continua. Escribir los consentimientos informados en *braille*, así como cualquier documento que requiera compartir con las mujeres con las que colabore, probablemente no es una opción viable para mí, por lo que he considerado implementarlos a través de la escucha, incluso las firmas, y que todo sea registrado mediante la oralidad.[10]

Los retos sensoriales a nivel reflexivo también tienen que ver con los límites de las vivencias corporales. Hablar de embarazo y maternidad puede ser bastante complejo, porque a pesar de ser un proceso biológico por el que muchas mujeres pasan, cada una de ellas lo vive e interpreta de una manera específica. El interés de realizar una etnografía sensorial con mujeres cis que viven este proceso está en compartir cómo perciben su cuerpo desde la decisión de seguir el embarazo, durante y en el puerperio; para conseguir capturar dichas vivencias es necesario realizar una serie de entrevistas o relatos de vida,[11] en donde se articula el habla y la escucha participante.

El devolver algo a quien nos comparte su vida, es un compromiso ético de la labor antropológica. Por ello, mi proyecto de investigación busca construir, a partir de los testimonios sensoriales, un material basado principalmente en lo auditivo, en el cual las mujeres narren sus vivencias y se haga énfasis en la

[9] También se conoce como discapacidad sensorial, pero me desmarco de este enfoque, ya que si bien en el discurso de los Derechos Humanos es común que se utilice el adjetivo de discapacidad como un recurso para "hacer valer sus derechos", el término para mí sigue siendo violento y discriminatorio, considerando que la discapacidad no es la carta de presentación de las personas, sino que es la sociedad quien jerárquicamente las posiciona en dicha condición.

[10] Algunas reflexiones sobre las implicaciones éticas de las entrevistas y los consentimientos informados orales se encuentran en el capítulo de Guzmán en este libro.

[11] Para revisar las técnicas de entrevistas e historias de vida, recomiendo revisar los textos de Márquez y Guzmán en este libro.

relevancia de la problemática analizada. El contra-don auditivo a mis colaboradoras se enfocaría en los datos obtenidos durante el trabajo de campo. Asimismo, me gustaría realizar una serie de *podcast* para compartir las problemáticas vinculadas al cuerpo, sentidos y emociones que podrían ser escuchados por las mujeres que participen en la investigación, pero también servirían de material de difusión para concientizar a la sociedad sobre la vivencia cotidiana sin el funcionamiento de uno de nuestros sentidos.

El proceso del reconocimiento de la sensorialidad

A continuación les contaré uno de mis primeros acercamientos hacia el ámbito de lo sensorial, con el propósito de que tanto estudiantes como profesores/as implementen nociones teóricas y metodológicas de este ámbito en su labor etnográfica. Para ello recomiendo partir de pequeños ejercicios que nos permitan asumir y percibir de manera consciente el cuerpo, sentidos y emociones, en los registros construidos durante el trabajo de campo.

En mi primera práctica de campo, al intentar realizar descripciones densas (Geertz, 1973), instintivamente fui registrando de manera escrita cosas más allá de lo que observaba y pudiera llegar a escuchar. Me dediqué a crear interpretaciones a partir de lo que mi cuerpo percibía más allá de la vista y el oído, comencé a escribir los cambios de temperatura a distintas horas del día y en diferentes espacios, con el afán de registrar posibles diferencias vivenciales y contextualizar los lugares donde acontecía la etnografía. En mi diario de campo incluí ciertas texturas que llamaron mi atención al momento de tocarlas; por ejemplo, de la vegetación que había. También me dediqué a registrar algunos olores, como el de la tierra mojada cuando llovía o el de la comida y el café que vendían en las calles y mercados. Estas percepciones sensoriales en algunos momentos me permitieron cotejar mi sentido del gusto con el de la alteridad gastronómica. A pesar de que remiten a la vista, en algunas ocasiones me apoyé de fotografías, pues estos registros me ayudaban a recordar ciertos momentos y espacios a nivel sensorial.

Cuando revisé las descripciones sensoriales junto con mis profesoras, me llamó la atención que se sorprendieron por el tipo de etnografía que había generado, al registrar aspectos que otras personas no habían percibido y, quizás, sentido. Me comentaron que al leer mi diario de campo (que yo misma les compartía para recibir sugerencias y para que comprobaran mis avances),

inmediatamente las transportaba a ese momento que yo estaba viviendo y sintiendo; pero sobre todo que las texturas, olores y sabores de la comida incluso les habían hecho salivar. Probablemente si se nos enseñara en nuestros cursos de metodología que en el trabajo de campo los datos se construyen a partir de las sensaciones de nuestro cuerpo, tal vez otras/os de mis colegas incluirían con mayor frecuencia algunas reflexiones sobre la sensorialidad corporal que experimentan *in situ*.

A partir de esta viñeta sensorial en una práctica de campo, intento mostrar la importancia de describir a detalle lo que el cuerpo percibe, pero no hay que esperar el presente etnográfico o "estar ahí". Cualquier día, estemos haciendo etnografía o no, podemos llevar a cabo el ejercicio de registrar e interpretar articuladamente lo que observamos y escuchamos, al mismo tiempo que percibimos los olores, las texturas y los sabores que nos rodean en cualquier lugar que estemos. En ese momento pueden surgir preguntas antropológicas que necesitan ser respondidas. Ahora, si eres alguien que ya tiene una problemática de investigación definida, el ejercicio te puede servir para revalorar el papel que tienen los sentidos en la labor etnográfica.

Lo sensorial también es importante al momento de escribir o representar en cualquier formato una etnografía. Al realizar notas de trabajo de campo recordamos ciertos momentos de nuestra vivencia, ello conlleva a evocar ciertas percepciones que muchas veces quedan acotadas a lo que observamos, pero en la narrativa aluden a detalles de experiencias multisensoriales. Estas experiencias pueden ser útiles para la comprensión de alguna temática en específico, pero sobre todo permiten asumir que nuestras interpretaciones y representaciones están cruzadas por lo que siente el cuerpo.

> David Howes señala cómo la propia escritura de la investigación puede "evocar imágenes multisensoriales de los acontecimientos de la vida cotidiana". De modo que no es el dato en sí mismo, sino la forma de interpretarlo lo que puede otorgar rendimientos para esta línea de investigación (Howes, 2014, citado en Sabido, 2016).

Un reto de la etnografía sensorial es que en la experiencia del trabajo de campo se interrelacione el ámbito de lo sensible entre quien investiga y sus interlocutores/as, para interpretar las maneras en que ellos/as viven y experimentan su realidad. Lo que en un momento fue un reto dialógico *emic/etic* para lograr la utopía del entendimiento intersubjetivo, hoy día se ha replanteado a un acuerpamiento intersensorial que debemos ejercitar con el objetivo de no limitar

nuestra interpretación a lo hablado-observable. Más aun si consideramos que, como menciona Sabido Ramos (2017), contamos con un mismo equipamiento sensible que nos hace percibir sensorialmente de una y no de otra manera. Lo anterior articula materialidad con la intersubjetividad fenomenológica. Sin embargo, es un hecho que no percibimos sensorialmente de la misma manera a lo largo de nuestra vida, puesto que la percepción sensorial implica aprendizaje.

Reflexiones finales

La etnografía sensorial es un método crítico y reflexivo aplicable a cualquier temática de investigación. Este enfoque de investigación ayuda a fomentar la creatividad e imaginación antropológica necesaria para problematizar nuevas temáticas que, a su vez, requieren otras formas de abordarlas; es decir, más allá de la aplicación de técnicas clásicas que le han dado protagonismo a la observación participante y al registro de datos e información a partir de los textos. Reflexionar y problematizar el papel de nuestro cuerpo, sentidos y emociones al estar en trabajo de campo, nos puede abrir caminos inexplorados que jamás se nos hubiesen ocurrido.

Desde la perspectiva de algunos/as investigadores toda etnografía implicaría estar haciendo etnografía sensorial, partiendo de que no podemos hacer campo sin estar ahí, experimentar y compartir el ámbito de lo sensible. A pesar de que, efectivamente, el cuerpo es nuestro instrumento por excelencia para realizar trabajo de campo y registro etnográfico, no todos/as le dan relevancia en sus investigaciones. La etnografía sensorial, más allá de estar ahí y poner el cuerpo, significa todo un posicionamiento político, teórico y metodológico que intrínsecamente se vincula con otras estrategias y técnicas que utilicen recursos más allá de lo visual. En otras palabras, busca recuperar la percepción sensorial del etnógrafo/a, así como de nuestros interlocutores/as en la investigación.

En el ámbito de lo sensorial aún hay mucho por trabajar, pues siguen existiendo barreras metodológicas para registrar e interpretar todo lo que se percibe por medio de los sentidos. Una propuesta metodológica innovadora en este campo de estudios lo representa el capítulo de Sabido Ramos que me antecede, en el cual encuentro importantes pistas para sacar de mi mochila las dosis de imaginación antropológica necesarias al desarrollar una investigación que siempre tenga presente el papel del cuerpo, sentidos y emociones en nuestro quehacer etnográfico.

Referencias bibliográficas

Agar, M., Clifford, G., J., Clifford, J., Marcus, G., y Reynoso, C. (2008). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa.

Avery, D. (2017). Tracing Terminology Researching Early Uses of "Cisgender". Perspectives on History | AHA Historians.org. https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/may-2017/tracing-terminology-researching-early-uses-of-cisgender

Boas, F. Prologuistas: Oehmichen, C. y Garma, C. (2014). *Curso de Antropología General*, 1911. IIA, UNAM.

Classen, C. (1997). Fundamentos de una antropología de los sentidos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales,* 153, 1-9. https://es.scribd.com/document/237060870/Classen-C-FUNDAMENTOS-de-Una-Antropologia-de-Los-Sentidos

Coronado Schwindt, G. (2020). "Siento, luego existo" el giro sensorial en las ciencias sociales y las humanidades. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 33, 110-113. www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/download/23/22/90

Domínguez, A. y Zirión, A. (2017). Introducción al estudio de los sentidos. En *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa: Ediciones del Lirio.

Ferrándiz, F. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Anthropos.

García Grados, C. (2017). La percepción participante como una herramienta metodológica feminista: una aplicación a los estudios de género. *Revista de Antropología Iberoamericana*, *12*(2), 125-146. DOI: 10.11156/aibr.120203

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Geertz, C. (1989). Estar allí. La antropología y la escena de la escritura. En *El antropólogo como autor*. Paidós Studio.

Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial, Norma.

Guitián, M. (2013). El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica de Olga Sabido Ramos. *Sociológica* (México), *28*(79), 269–274. http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v28n79/v28n79a10.pdf

Howes, D. (2014). El creciente campo de los Estudios Sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, *6*(15), 10-26. https://www.redalyc.org/pdf/2732/273231878002.pdf

Lynn Matthews, D. (mayo, 1999). Cisgender. *Definitions-cydathria*. http://cydathria.com/ms_donna/tg_def.html#cisgender

Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Planeta DeAgostini.

Martínez, M. (2016). *Desarrollo de la percepción intersensorial. Aspectos metodológicos, empíricos y conceptuales*. FLACSO: Universidad Abierta Interamericana. https://www.aacademica.org/mauricio.martinez/20.pdf

Martínez, N.A. (2017). *Adagio de la intersensorialidad: el mundo desde la ceguera* [Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia].

Pina, A. P. B., Müller, F., & Salgado, M. M. (2017). Um Lugar na Escola para a Expressividade Musical: Etnografia Sensorial em Colaboração com Adolescentes. *Perspectiva*, *35*(3), 702–721. https://doi.org/10.5007/2175-795X.2017v35n3p702

Pink, S. (2009). Situating Sensory Ethnography: from Academia to Intervention. In *Doing sensory ethnography*. Sage Publications Ltd. https://www.doi.org/10.4135/9781446249383

Pink, S. (2010). The Future of Sensory Anthropology/The Anthropology of the Senses. *Social Anthropology*, *18*(3). https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00119_1.x

Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envión Editores.

Sabido Ramos, O. (2016). Cuerpo y sentidos: el análisis sociológico de la percepción. *Debate Feminista*, *51*, 63–80. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.04.002

Sabido Ramos, O. (2019). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Serrano, J. (2007). *Whipping Girl. A Transexual Woman on Sexism and the Scapegoating on Femininity*. Seal Press.

Zapata, L., Genovesi, M. (2013). Jeanne Favret-Saada: "Ser afectado" como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá. Revista de Antropología*, 23, 49-67. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169039923002

ETNOGRAFÍA DIGITAL Y EL USO DE TECNOLOGÍAS EN LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA

Martha Erika Pérez Domínguez
PUEDJS - UNAM

Introducción

La pandemia por COVID-19 ha trastocado no sólo la vida social sino la forma en la que la investigamos. Las recomendaciones de salud llaman a quedarse en casa, evitar conglomeraciones y reuniones con otras personas. Por su parte, la antropología se ha distinguido por ser la disciplina que investiga estando ahí, fuera de casa, en estrecha relación con las personas. Esto ha llevado a preguntarnos: ¿es posible hacer investigación antropológica en medio del confinamiento? ¿En este contexto, cómo "estar ahí"? ¿Ahí dónde? ¿Lo digital es la respuesta?

Aun antes de la pandemia, las preguntas sobre cómo hacer trabajo de campo en un mundo cambiante han sido constantes en la antropología; se ha reformulado varias veces la idea del campo y por consiguiente la pregunta por el "estar ahí". El estudio del mundo digital tampoco es un tema nuevo en la antropología, de ahí los términos *ciberetnografía* (Morton 2001), *netnografía* (Kozinets, 2002, 2010), etnografía virtualizada (Ardévol, 2003), etnografía virtual (Hine, 2004), etnografía de internet (Boyd, 2009), antropología digital (Miller y Horst, 2012), etnografía para internet (Hine, 2015), etnografía relacionada con internet (Postill y Pink, 2012) y tantos otros. Esta profusión de términos puede llegar a ser abrumadora y confusa para quien inicia en la investigación de lo sociodigital.

Con el ánimo de ayudar a despejar el camino, aquí presento algunas ideas en torno a lo digital en la investigación antropológica que han sido útiles en mi propia experiencia con el tema. Primero delineo el escenario de cambios que supone un mundo atravesado por la red y las tecnologías digitales. Hago

una reflexión crítica sobre la netnografía, una de las propuestas más populares para abordar lo sociodigital y que proviene de la mercadotecnia. Enseguida propongo lo que considero un buen primer paso para emprender una investigación: situar el lugar de lo digital en nuestro proyecto, ya sea como parte del campo, como objeto de investigación o como herramienta para la construcción de datos. En los siguientes apartados reflexiono sobre la importancia de establecer vínculos con los actores, de dar lugar a las contradicciones en el campo, así como la necesidad de distinguir lo *online* de lo *offline*. Y cierro con algunas reflexiones finales.

Internet irrumpe en el campo

Internet irrumpió en la investigación cualitativa mucho antes de la pandemia. Con la incorporación de las tecnologías digitales a la vida cotidiana, quienes investigamos lo social nos encontramos de pronto con un campo atravesado por la red. Desde aspectos de la vida más privada e íntima como la sexualidad y la afectividad, hasta lo más público y político como las protestas o los procesos electorales, se vieron trastocados por internet y las tecnologías digitales. En pocos años se han vuelto parte de la sociabilidad[1] de muchas personas.

Algunas autoras han propuesto que el surgimiento de internet y las tecnologías digitales puede equipararse al de otras tecnologías como el reloj, la máquina de vapor, el teléfono (Scolari, 2008; Van Dijck, 2016), en el sentido de que estos inventos cambiaron la forma en la que las sociedades conciben y experimentan el tiempo y el espacio, lo público y lo privado. Oposiciones y diferencias que, de acuerdo con Scolari (2008), fundan nuestro sistema de significación, de manera que las tecnologías no sólo transforman el mundo sino la percepción que los sujetos tienen de él y de sí mismos.

Scolari (2008) describe la manera en que, a lo largo de la historia, diferentes tecnologías han modificado las fronteras entre lo público y lo privado. Por ejemplo, la radio y la televisión, que funcionan unidireccionalmente, llevaron algo del exterior a los espacios domésticos. El teléfono, al ser bidireccional,

[1] De acuerdo con Simmel y Hughes (1949), los seres humanos tenemos una disposición innata hacia la sociabilidad, es decir, a estar con otros e interactuar. Las formas particulares que adquiere esta disposición dependen del contexto histórico y cultural; así, se puede hablar, por ejemplo, de sociabilidad urbana (la forma de interactuar propia de los contextos urbanos) o, como vemos en este capítulo, de la sociabilidad conectada.

incorpora algo del mundo exterior al ámbito privado y de éste al exterior. Con internet, un medio reticular, la comunicación ocurre en múltiples sentidos. El espacio *online* se convierte en una extensión del espacio público, pero también del privado. Las fronteras entre lo exterior y lo doméstico, lo público y lo privado, se desplazan y superponen. Tiempo y espacio adoptan una forma de red compuesta por diversos vectores moviéndose en múltiples direcciones. Deja de ser indispensable estar en el mismo tiempo y espacio para crear e involucrarse en formas complejas de interacción social.

Este proceso de transformación no es unidireccional, no significa que las tecnologías tengan un papel determinante sobre las sociedades, sino que ambos, tecnologías y sociedades, se van transformando mutuamente. Como señala Van Dijck, "en su evolución conjunta con las tácticas desarrolladas por sus usuarios habituales, un medio contribuye a moldear la vida cotidiana de las personas, y al mismo tiempo esta sociabilidad mediada se integra al tejido institucional de la sociedad en su conjunto" (2016, p. 13).

Desde la primera conexión que tuvo lugar en 1960 a la fecha, Internet se ha ido desarrollando y modificando de forma acelerada. *Web 1.0* y *Web 2.0* son formas de referirse a distintos momentos de este proceso de desarrollo de Internet. La *Web 1.0* se caracteriza por un diseño en las páginas y contenidos *online* con un sentido más unidireccional y fijo, no habilitada para que quien las utiliza pueda crear contenidos. Es un tipo de red en la que los usuarios participan casi exclusivamente como consumidores. La *Web 2.0* se refiere al momento en el que surgen páginas, aplicaciones, plataformas, en las cuales las y los usuarios no sólo interactúan y consumen, sino que producen contenidos y datos; aquí se habla del surgimiento del *prosumidor*, sujetos que producen y consumen (Tapscott, 2009). Ejemplos de la *Web 2.0* son las redes sociodigitales, también llamados medios sociales, como *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, y todas las plataformas que se sostienen en la producción de contenidos que hacen y comparten quienes las utilizan.

En términos temporales, es complicado identificar el surgimiento de la *Web 2.0*, porque depende no sólo de cuándo fueron creadas estas plataformas, sino cuándo empezaron a ser accesibles para la población de diferentes contextos. *Twitter*, por ejemplo, surge en 2006 en Estados Unidos, pero para 2009 tenía sólo 5,000 usuarios en México. Para situar la *Web 2.0* en cada contexto particular, es importante considerar el abaratamiento de la tecnología, el acceso a dispositivos móviles y conexiones a internet, entre otros factores.

Como puede observarse, aunque cada plataforma se crea con características que las distinguen de las demás, van cambiando con el tiempo, pero no de manera arbitraria. Van Dijck (2016) explica que este proceso de "coevolución" de las tecnologías y los usuarios produce formas inéditas de estar en sociedad, formas de "sociabilidad conectada". Puesto que internet y las tecnologías no son neutrales, este tipo de sociabilidad sigue ciertas tendencias. La autora identifica una de ellas que es central: la cuantificación y la medición de la vida social y cotidiana.

Las diferentes plataformas y *softwares*, que pertenecen a empresas, están diseñados para convertir en datos toda la información que se comparte en la red: búsquedas, comentarios, reacciones, *clics*, expresiones de agrado o desagrado, etcétera. De manera que puedan cuantificar y establecer patrones sobre gustos, preferencias, afectos, lo que se traduce a su vez en potenciales tendencias de consumo. Siguiendo esta lógica, las plataformas diseñan mecanismos para que las y los usuarios se expresen de manera cuantificable; por ejemplo, los botones de "me gusta" en *Facebook* o "fav" en *Twitter*. Todo ello da forma a un tipo de sociabilidad que no prioriza la creatividad, sino la cantidad. El criterio de valor que se impone en la interacción digital es el de la "popularidad", medible a través de mecanismos como los *likes* y los comentarios; como consecuencia, las y los usuarios se involucran en dinámicas que propician la "autopromoción".

Para auto promocionarse y auto representarse, los medios digitales proveen a quienes los usan de múltiples recursos digitales. A diferencia de la *Web 1.0*, en la que el perfil personal se limitaba a un nombre y una fotografía (por ejemplo, en *blogs*, correos, *chats*), en las plataformas actuales es posible construir un perfil con fotografías, videos, transmisiones en vivo, *stories*; pueden editarse las fotografías para lucir de cierto modo, superponer textos a las imágenes, incluir animaciones, cambios de voz, etcétera. Las posibilidades de quien utiliza los medios sociales para construirse y presentarse a sí mismo/a frente a su red de contactos, son cada vez más y más diversas.

Uno de los cambios recientes, distintivos de este momento de la *web*, es la incorporación de la posibilidad de publicar contenido que se borre en 24 horas, privilegiando lo efímero frente a la permanencia, así como la posibilidad de saber quién ve lo que se publica. Estas "tecnologías efímeras" (Charteris *et al.*, 2018) proveen a las y los usuarios de mecanismos para constituirse y reconstituirse a sí mismos a través de un discurso que implica ver y ser vistos (p. 205).

Por otra parte, puesto que todo lo que se comparte debe ser medible, se dispone de manera que pueda ser comentado y calificado por las demás personas.

Vistas en conjunto, las características de las tecnologías digitales actuales parecen conformar una especie de "mirada panóptica", en la cual quienes emplean las redes no sólo miran a otras personas, sino que se exponen a ser miradas, en una dinámica de permanente y mutua vigilancia (Charteris *et al*., 2018).

Vemos cómo los medios sociales no son vías de expresión completamente libres y neutrales, sino que dirigen la forma en la que pueden ser utilizados. Por eso, Lindgren (2017) dice que los medios digitales son estructuras, pues no sólo nos permiten decir, pensar y hacer cosas, sino que imponen límites y formas específicas de hacer e interactuar. Sin embargo, siempre hay un margen para que las usuarias muevan esos límites y utilicen los medios digitales de formas y con propósitos diferentes de los que fueron creadas. Así, internet y las tecnologías digitales han desencadenado un cambio profundo en la vida social y por consiguiente en las preguntas de investigación, las teorías y las metodologías para abordarla. En este sentido, ¿cómo estudiar lo social en un mundo atravesado por la red?

Hacer etnografía siendo invisibles, una propuesta desde la mercadotecnia

Una de las propuestas que más llaman la atención cuando buscamos opciones para hacer investigación en un contexto como el que vivimos, es la *netnografía*. Fue definida en 1998 por el mercadólogo estadounidense Robert Kozinets como un "método interpretativo concebido para investigar el comportamiento de consumo de las culturas y comunidades en internet" (1998, p. 366). Esta aproximación retoma planteamientos de la investigación de mercado, la antropología y los estudios culturales y supone la inmersión de quien investiga en las comunidades en línea. Pero se distingue de la etnografía por ser más "rápida, más simple y menos costosa", además de permitir una observación "natural, pero no intrusiva" (Kozinets, 2002, pp. 61-62). Otra diferencia es que "la información puede ser descargada de internet sin tener que grabarla o transcribirla como en la etnografía tradicional" (Addeo *et al*., 2019, p. 15). Además, la *netnografía* se enfoca exclusivamente en los entornos digitales, pues considera que la distinción *online/offline* es inútil.

Para Kozinets y otros autores (Addeo *et al*., 2020; Hewer y Browmlie, 2007; Beaven y Laws, 2007; Langer y Beckmann, 2005; Puri, 2007), estas características suponen ventajas de la *netnografía* frente a la etnografía. Desde mi perspectiva, no lo son y la acercan más a un tipo de *stalkeo* sofisticado que a

un método de investigación que permita comprender e interpretar la realidad. Probablemente, si lo que queremos es entender cómo reaccionan potenciales clientes ante el mensaje de una marca en *Facebook*, el "asecho invisible" (Kozinets, 2010, p. 56) que propone la *netnografía* sea útil. Pero si queremos saber qué lugar tiene *Facebook* en la experiencia de transición de mujeres trans, por ejemplo, observar desde lejos no va a servir de mucho. La antropología y la mercadotecnia tienen objetivos distintos y esto se refleja en su metodología.

La antropología estudia la forma en la que las personas construyen su mundo, es decir, significan y orientan sus acciones en su contexto particular. Más que recolectar información, busca entender el mundo desde la perspectiva de los actores. Para hacerlo, recurre a un enfoque cualitativo de investigación que se sostiene en ciertos supuestos ontológicos, epistemológicos y por tanto metodológicos. Esto es, la perspectiva cualitativa parte de la idea de que es imposible aprehender la realidad objetivamente (supuesto ontológico), siempre la experimentamos desde nuestros propios esquemas, a través de filtros social y culturalmente construidos. De ahí que el conocimiento que podemos tener de la realidad sea siempre mediado, parcial, dependiente de nuestras posibilidades y condiciones epistémicas (supuesto epistemológico). Aún más, como ha señalado la epistemología feminista, quien investiga no es un ente etéreo que observa cómo ocurren las cosas naturalmente, sino una persona con cuerpo, historia, intereses, situada en un lugar dentro del contexto y sociedad que estudia (Harding, 1987). Por eso, la objetividad feminista, la "objetividad encarnada", se refiere a asumir y hacer explícito el lugar desde el que se investiga, "significa situar el conocimiento" (Haraway, 1995, p. 324).

Ahora bien, la *netnografía* ofrece "una ventana a los comportamientos como ocurren naturalmente" (Kozinets, 2010, p. 56); "permite a quien investiga ser invisible para las personas que observa […] asechar los sitios de interés, sin develar su presencia" (Addeo *et al*., 2019, p. 16). Es decir, hay una pretensión positivista de observar la realidad tal y como ocurre, sin que la mirada de quien investiga interfiera en la construcción de los datos. Como puede advertirse, es un planteamiento opuesto al de la antropología.

No todas las personas que utilizan el término *netnografía* hacen investigación en el sentido propuesto por Kozinets. Además, el mismo autor ha matizado algunas de sus propuestas señalando que es posible hacer *netnografía* mezclada (*blended netnography*), lo que supone incorporar otras técnicas, así como la presencia no encubierta de quien investiga. No obstante, creo que es importante recuperar la potencia de la investigación antropológica para abordar el mundo

sociodigital. Es ahí y no en la mercadotecnia o la publicidad en donde podemos encontrar referentes y caminos más claros y significativos para construir mejores investigaciones.

Las y los antropólogos han abordado el mundo mediado por internet desde hace décadas, tanto en otros países como en México (Hine, 2004, 2015; Miller y Horst, 2012; Pink *et al*., 2016; Ardévol *et al*., 2003; Bárcenas Barajas, 2010; Winocur, 2013). Desde esta perspectiva, por ejemplo, Christine Hine (2015) destaca que en la etnografía digital el campo es una construcción de quien investiga, que abarca entornos *online*, pero también y necesariamente *offline*. En el campo, el o la etnógrafa participa activa y visiblemente en distintas dinámicas de co-presencia que conducen al establecimiento de conexiones significativas para la investigación.

Como antropóloga, Hine (2015) es parte de una disciplina que, a la par de los cambios en el mundo, ha ido replanteando sus propias rutas metodológicas. Así, por ejemplo, aun antes de la irrupción de internet en la vida social, el campo pasó de entenderse como un espacio localizado y delimitado en sí mismo a "una decisión del investigador que abarca ámbitos y actores" (Guber, 2008); como una "multiplicidad de localizaciones" por las que los actores se mueven (Clifford, 1998), para el cual hace falta una etnografía móvil, multisituada (Marcus, 1995).

Lo que deseo destacar es que en la antropología podemos encontrar una fuente amplia y sólida de aprendizajes sobre cómo hacer campo en un mundo mediado digitalmente. Internet y las tecnologías digitales son producciones humanas, son cultura material; y como tal, la antropología está llena de recursos teóricos y metodológicos para estudiarla.

En el último año he conversado con estudiantes que dudan de si lo que están haciendo es netnografía, etnografía digital, ciberetnografía o alguno de los múltiples términos que existen; que se preguntan si deben distinguir lo *online* de lo *offline* o no; y buscan las respuestas en mercadólogos estadounidenses o en periodistas y analistas de medios. Por eso, quiero insistir en que confiemos en nuestra disciplina, volteemos a ver lo que han hecho y están haciendo las y los antropólogos; y desde ahí animarles a proponer nuevas rutas para resolver los retos metodológicos que impone el mundo sociodigital.

En lo que sigue, presentaré algunas de las vías que han sido útiles para mi propio camino en la investigación sociodigital.

Situar lo digital en la investigación: como campo, herramienta y objeto

Lo digital puede estar presente en las investigaciones de distintas maneras. Veamos por ejemplo estos títulos: "Las *apps* de ligue y la reconfiguración de la sexualidad"; "La precarización laboral en la experiencia de jóvenes repartidores de *Uber Eats*"; "Memes políticos en *Facebook*"; "Los filtros de *Instagram* como dispositivos de regulación racial"; "*#LoveisLove* redes digitales LGBT en *Twitter*"; "Los grupos de *WhatsApp* como espacios de sociabilidad digital"; "Los *bots* como agentes de desinformación en procesos electorales". En estas hipotéticas investigaciones podemos advertir que lo digital está en todas, pero a veces tiene un lugar más central como objeto mismo de análisis (memes políticos, los filtros, los *bots*), y otras veces es un elemento más (precarización laboral de trabajadores de *UberEats*, reconfiguración de la sexualidad en las *apps* de ligue).

Un primer paso para emprender una investigación, es tratar de situar el lugar que tendrá lo digital en nuestro proyecto. Así, por ejemplo, Miller (2018) propone tres formas de abordar lo digital en las investigaciones antropológicas:

1. A partir del estudio de los "nuevos mundos" que surgen con las tecnologías digitales (p. 3). Es decir, todas aquellas prácticas, relaciones, comunidades que no existirían sin lo digital: comunidades de *hackers*, *gamers*, *youtubers*, trabajadores de plataformas, etcétera.
2. A partir del estudio de las transformaciones en "la vida cotidiana de las personas ordinarias" con el uso de las tecnologías digitales (p. 6). Por ejemplo, cómo incorporan las tecnologías digitales mujeres migrantes para vincularse con su lugar de origen; o cómo las utilizan trabajadores de una fábrica para socializar.
3. Cómo lo digital transformó la metodología (p. 9), por ejemplo, a través de diarios de campo grabados en lugar de escritos, el *copy paste* de información encontrada en línea, entre otras formas.

La propuesta de Miller sitúa lo digital en la investigación antropológica en su conjunto, pero cuando pensamos en nuestros propios proyectos de investigación, sigue siendo una mirada muy general. Por ejemplo, si estudiamos el papel de las *youtubers* de belleza en las prácticas corporales juveniles, ¿qué analizamos?, ¿una comunidad y prácticas que no existirían sin internet?, ¿o las consecuencias de internet en la vida de personas ordinarias? Además,

tendríamos que analizar videos de *YouTube*, comentarios, reproducciones, todo lo cual incorpora nuevas rutas metodológicas a la antropología. Volvemos al mismo punto: parece que lo digital está en todas partes.

Aquí deseo proponer una forma de situar lo digital en un proyecto de investigación, como parte del campo, como objeto y como herramienta para construir datos.

Lo digital como parte del campo

En este caso y siguiendo a Hine (2015), considero que una etnografía digital no puede llevarse a cabo únicamente *online*, sino en un campo multisituado que incorpore ámbitos digitales, pero también no digitales. Como vimos antes, hay estudios que constituyen su campo enteramente en línea; sin embargo, desde una perspectiva antropológica esto supone serias limitantes. A las y los antropólogos nos interesa comprender, desde la perspectiva de los actores, dos "dominios diferenciales, aunque indisolublemente unidos: uno es el de las acciones y las prácticas; otro el de las nociones y representaciones" (Guber, 2008, p. 84). Difícilmente podemos dar cuenta de ambos dominios desde la perspectiva de los actores si construimos nuestro campo enteramente en línea. Podemos decir con Miller que "nadie vive sólo en línea, así que para entender su implicación con las tecnologías digitales, incorporamos el contexto más amplio que incluye sus vidas no digitales" (2018, p. 6).

Un ejemplo de lo digital como parte del campo es la investigación de Gutiérrez Martínez (2016) sobre las identidades de mujeres trans en la Ciudad de México. La autora realiza una etnografía multisituada en la que el campo se constituye de distintos ámbitos: grupos y perfiles de *Facebook*, departamentos en donde las mujeres se reúnen para arreglarse y convivir, bares y espacios de sociabilidad nocturna, las casas en donde habitan, entre otros espacios. En este ejemplo vemos que lo digital (grupos de *Facebook*, los perfiles de *Facebook* de las mujeres trans, grupos de *WhatsApp*) es una parte del campo. Otro ejemplo de un campo multisituado, digital y no digital, es la investigación de Deborah Faudoa Rodríguez sobre la comunidad *drag* de la ciudad de Chihuahua, y de la cual nos habla en este mismo libro.

Lo digital como herramienta para construir datos

Aquí me refiero a los usos de las tecnologías digitales para el trabajo de campo mismo. Algunos ejemplos: realizar entrevistas por videollamada (Archivald *et al.*, 2019), por correo electrónico (Debenham, 2007), por *WhatsApp* (Kaufmann y Peil, 2019); utilizar formularios en línea para recopilar datos, recabar imágenes, texto, audio, video, disponible en la red; pedirles a quienes participan en tu investigación que hagan fotos, videos, grabaciones de voz, sobre sus prácticas e interacciones cotidianas y que las compartan contigo (Ahlin y Fangfang Li, 2019); sugerirles que lleven un diario en un *blog*, en video o en audio (Kaur *et al.*, 2018); abrir un canal de *YouTube* (Lange, 2014); plantear un tema de discusión en alguna plataforma digital como grupos de *Facebook* o de *WhatsApp* (MacLeod, 2016); grupos de discusión *online* (Chen y Neo, 2019); cartografía digital, es decir, acompañar las narraciones de las personas que participan en la investigación con el uso de mapas digitales para registrar sus movimientos, por ejemplo, en experiencias migrantes (Buckle, 2020), entre otros.

Como observamos, las posibilidades son muchas, dependen de la creatividad de quien investiga, del tipo de dato que se quiera construir, pero también de las condiciones materiales disponibles para la investigación y de quienes participan en ella.

Lo digital como objeto de investigación

Aquellos proyectos que analizan las plataformas sociodigitales, las *apps* de ligue, tendencias de *Twitter*, los memes políticos, *bots* o filtros de *Instagram*, por ejemplo. Si bien hay investigaciones que centran el análisis en el objeto digital en sí mismo, es decir, dan cuenta de su conformación, qué tipo de infraestructuras involucra, cuántos usuarios tiene, cómo utiliza los datos, entre otros aspectos, desde un enfoque antropológico lo que nos interesa es aquello que el objeto digital nos dice de las prácticas, relaciones y significados construidos por los actores.

Un ejemplo es la investigación de Montoya Gastélum (2021), quien realiza una etnografía que involucra *apps* como *Tinder, Grindr*, HER, *Wapa* y otras siete, para indagar en las experiencias afectivas y sexuales de jóvenes de la Ciudad de México. La autora aborda las *apps* en la medida en que le ayudan para dar cuenta de un fenómeno antropológicamente relevante, no las *apps* en sí mismas como dispositivos tecnológicos.

Así, desde un enfoque antropológico, investigar los objetos digitales (memes, *twitts*, plataformas, *apps*) en sí mismos no es suficiente, debemos buscar siempre vincularnos con quienes están detrás de las pantallas, quienes los producen, utilizan, circulan, consumen. Estos vínculos son una pieza clave en la investigación etnográfica.

Lo significativo está en los vínculos

Como vimos antes, algunos autores y autoras proponen la observación encubierta y el asecho invisible como forma de investigación digital. Sin embargo, para la etnografía, el encuentro abierto con los otros es una vía irremplazable para la construcción de datos significativos; es decir, aquellos con los que se pueda destacar la diversidad, complejidad y riqueza de los significados construidos por las y los actores y cómo tales significaciones orientan sus prácticas.

Imaginemos que queremos llevar a cabo una investigación sobre las recientemente denominadas "Nenis", mujeres que se dedican a la venta de distintos productos por internet y que, al menos en la Ciudad de México, suelen hacer entregas en estaciones del Metro. ¿Cómo haríamos una etnografía digital de este tema? Una de las vías más utilizadas para analizar fenómenos sociodigitales es el análisis de los grupos de *Facebook*; basta poner en un buscador académico "etnografía digital" para encontrar cientos de estudios sobre grupos de *Facebook*. Sin embargo, esta ruta metodológica deja afuera la complejidad y riqueza del fenómeno.

Según Geertz (2005), la antropología tiene como propósito desentrañar las estructuras de significación, aquello que lo que observamos, escuchamos, experimentamos, nos dice sobre un mundo más amplio, diverso y complejo en el que se insertan las prácticas y relaciones sociales. Volviendo al ejemplo, a partir de observaciones en un grupo de *Facebook*, ¿qué podemos decir sobre las motivaciones de estas mujeres para emprender? ¿Se autoidentifican como "nenis"? ¿Les parece ofensivo el término? ¿Cómo ha cambiado la economía en sus familias a partir de su actividad? ¿Cómo se mueven en la ciudad? ¿Cómo interactúan con sus clientes? ¿Cómo burlan a la policía que les prohíbe hacer entregas en el Metro? ¿Cómo su actividad económica trastoca los roles de género en su vida cotidiana? ¿Qué significa para ellas emprender? ¿Cómo es su relación con otras "nenis"? ¿Qué estrategias de seguridad digital y no digital han incorporado a su práctica? ¿Qué significa ser una joven emprendedora en

un contexto de precariedad laboral? ¿Qué nos dice todo esto de la economía, el género, la subjetividad, las redes sociodigitales, el capitalismo? Para responder a éstas y otras preguntas que imaginemos sobre el tema, no basta con hacer observaciones y recopilación de datos de un grupo en *Facebook*; es necesario relacionarse con las personas, conversar, acompañar, lo que se llamó inicialmente *rapport* y otros autores han denominado alianzas (Clifford, 1998) o empatía (Miller, 2016). De otra manera nos quedaríamos sólo con lo evidente, con una mirada plana de la cultura.

De acuerdo con Guber (2008), quienes hacemos antropología desarrollamos una destreza para "estudiar lo no documentado, lo implícito [para] detectar lo intersticial […] es una capacidad de descubrir desfasajes y contradicciones internas en una cultura, entre lo que los actores dicen que hacen y lo que hacen realmente" (p. 76). En estas tensiones y contradicciones se encuentra la riqueza de la investigación antropológica, porque ellas nos obligan a descentrar la mirada, a volver familiar lo extraño o extraño lo familiar.

Las contradicciones como fuente de conocimiento

Las contradicciones entre lo que las personas hacen, lo que dicen que hacen y lo que dicen que deberían hacer, son un tema clásico de discusión en la antropología que, con las tecnologías digitales, adquiere una nueva dimensión. Por ejemplo, en mi investigación doctoral (Pérez Domínguez, 2019) conocí a una joven que en nuestras conversaciones *offline* se autoidentificó como lesbiana, pero en su *Facebook* se definía como heterosexual, mientras que en *Instagram* como persona no binaria. En lugar de tratar de encontrar "la verdad", busqué responder ¿qué me dicen estas contradicciones sobre las normas de género y sexualidad?, ¿qué me dicen sobre su forma de vivir el género y la sexualidad? y ¿qué me dicen sobre las formas de sociabilidad en las distintas plataformas? Este caso y otros similares me ayudaron a comprender que, entre otras cosas, las y los jóvenes habitan los mundos *online* y *offline* de formas diversas, pero estratégicas, y en función de ciertos criterios resultado de sus experiencias. "En *Facebook* están los papás y los maestros"; por tanto, hay cosas que no publican ahí, hay aspectos de ellas que no quieren compartir con la mirada adulta (Pérez Domínguez, 2021).

En este ejemplo podemos ver que las contradicciones entre lo que la gente dice, lo que hace y lo que dice que debería hacer, así como aquellas que se

presentan en los diferentes entornos *online* y *offline*, no sólo nos hablan de las prácticas, los discursos y las normas, sino que abren una posibilidad rica de conocimiento sobre la cultura. Como dice Guber (2008), quien investiga y se encuentra con contradicciones, "habría podido apartar su atención de los datos que no encajan, tratando de forzarlos, o bien suponer que no ha mirado bien y revisar los procedimientos técnicos. Sin embargo, los toma como una fuente de conocimiento: es un momento de incertidumbre creativa" (p. 77).

Así, en lugar de evitar las contradicciones, busquémoslas. Una forma de hacerlo es ampliar y diversificar la mirada, hacer un campo multisituado, multiplataforma, construir los datos a partir de distintas herramientas; en suma, buscar lo diverso y no lo plano y consistente.

La frontera entre lo *online* y lo *offline* ¿ha desaparecido?

Finalmente, y relacionado con el punto anterior, en este apartado argumentaré el hecho de que los entornos *online* y *offline* son distintos y se habitan de distinta manera. En consecuencia, para analizarlos debemos considerar esas diferencias. Esto que parece una obviedad, ha sido tema de discusión en los estudios sobre internet desde que surgieron. Poco a poco se fue instalando la idea de que "la distinción entre la vida *online* y la vida *offline*, así como la dicotomía real-virtual, son cada vez más y más borrosas e inútiles. Lo virtual no es distinto de otros aspectos de las acciones y experiencia humana" (Addeo *et al.*, 2020). Se ha hablado de un *continuum online-offline* (Morduchowicz, 2012); y desde la filosofía ha llegado a instalarse en las investigaciones empíricas la idea de que la frontera entre lo real y lo virtual se ha borrado, por lo que estamos en un mundo *onlife* (Floridi, 2015).

En general, podríamos estar de acuerdo con esta idea; por ejemplo, mientras estoy escribiendo esto en mi computadora y buscando las referencias en internet, me comunico con mi hermana por *WhatsApp* y con mi novio en la habitación contigua. Estoy en un mundo *onlife*, continuamente yendo de lo *online* a lo *offline*. Sin embargo, la forma de interactuar en cada caso es distinta; hay cosas que jamás diría por internet, pero sí en persona, por ejemplo. Algunos jóvenes que conocí en mi investigación, en el mundo *offline* no se atreven a besar a sus parejas, pero en *Snapchat* sí publican videos haciéndolo. En el mundo *offline,* la homofobia puede traducirse en golpes y agresiones físicas. Pensemos en todas las personas excluidas de las tecnologías digitales, las y los niños que no

pudieron continuar su educación durante la pandemia porque no tienen internet. Desde su experiencia, y si lo pensamos bien en nuestra propia experiencia, la frontera entre lo *online* y lo *offline* no se ha borrado.

Si bien la idea de que es inútil distinguir ambos entornos es atractiva, el campo la cuestiona y complejiza. Nos muestra que hay formas diversas de valorar y habitar los diferentes entornos desde la perspectiva de los actores. En lugar de aceptar sin más esa idea, pongámosla a prueba en el campo. Veamos en qué tipo de circunstancias la frontera parece borrarse, en cuáles es más sólida, cómo viven esa distinción los diferentes actores. Busquemos los matices y la riqueza de significados de lo que estudiamos. Hacer investigación conlleva poner a prueba supuestos teóricos con la experiencia empírica, en un continuo ir y venir del campo a la teoría; de esa manera podemos construir mejores interpretaciones del mundo.

Reflexiones finales

He querido compartir aquí algunas ideas que han sido útiles en mi propio camino en la investigación sociodigital. Sé que cada ruta es única y se nutre de las experiencias de quien investiga, de sus habilidades, sensibilidad e incluso de circunstancias fortuitas. Sin embargo, espero que algunas de las reflexiones aquí expuestas les animen a, por un lado, confiar en la potencia de la antropología para abordar empíricamente lo sociodigital; y a crear, innovar y proponer formas de estudiarlo, por otro. Lo sociodigital es un campo de estudios amplio, fértil y en construcción, que se beneficiaría mucho de las miradas de jóvenes antropólogas y antropólogos.

Referencias bibliográficas

Addeo, F., Paoli, A. D., Esposito, M., y Bolcato, M. Y. (2020). Doing Social Research on Online Communities: The Benefits of Netnography. *Athens Journal of Social Sciences*, 7(1), 9-38.

Ahlin, T., y Li (2019). From Field Sites to Field Events: Creating the Field with Information and Communication Technologies (ICTs). *Medicine, Anthropology and Theory*, *6*(2), 1-24.

Archibald, M. *et al.* (2019) Using Zoom Videoconferencing for Qualitative Data Collection: Perceptions and Experiences of Researchers and Participants. *International Journal of Qualitative Methods, 18*.

Ardèvol, E. *et al.* (2003). Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestrucutrada en línea. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, *3*.

Bárcenas, Barajas, K. (2010). Familias diversas: construyendo redes, movilizando el sentido. *Revista Entretextos, 6*, 23-30.

Beaven Z, Laws C. (2007). "Never Let Me Down Again": Loyal customer attitudes towards ticket distribution channels for live music events: a netnographic exploration of the US leg of the Depeche Mode 2005-2006 World Tour. *Managing Leisure, 12*(2-3), 120-142.

Boyd, D. (2006). Friends, Friendsters, and MySpace top 8: Writing Community into being on Social Net-work Sites, *First Monday*, *11*(12).

Buckle, C. (2020). Touching, Scrolling and Swooping: Performing and Representing Migrant Stories through Geospatial Technologies. *Geoforum, 111*, 83-93.

Charteris *et al.* (2018). "Snapchat", Youth Subjectivities and Sexuality: Disappearing Media and the Discourse of Youth Innocence. *Gender and Education*, *30*(2), 305-221.

Chen, J., y Neo, P. (2019). Texting the Waters: An Assessment of Focus Groups Conducted via the WhatsApp Smartphone Messaging Application. *Methodological Innovations*, *12*(3).

Clifford, J. (1998). *Itinerarios transculturales*. Gedisa.

Miller, D. (2018). Digital Anthropology. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*.

Miller, D. *et al.* (2016). *How the World Changed Social Media*. UCL Press.

Debenham, M. (2007). *Epistolary Interviews On-line: A Novel Addition to the Researcher's Palate*. TechDis Website Resource.

Floridi, L. (2015). *The Online Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer Open.

Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Guber, R. (2008). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.

Gutiérrez, A. P. (2016). Etnografía móvil: una posibilidad metodológica para el análisis de las identidades de género en *Facebook*. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género, 2*(4), 26-45.

Haley M., Jelen, B. (2016). Asynchronous Remote Communities (ARC) for Researching Distributed Populations. *Pervasive Health, 16*, 1-8.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Cátedra.

Harding, S. (1987). Is There a Feminist Method? *Feminism and Methodology*. Indiana University Press.

Hewer P., Brownlie, D. (2007). Cultures of Consumption of Car Aficionados: Aesthetics and Consumption Communities. *International Journal of Sociology and Social Policy, 27*(3/4), 106-119.

Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury Academic.

Hine, C. (2004). *Etnografía virtual*. Editorial UOC.

Horst, H. y Miller, D. (eds.) (2012). *Digital Anthropology*. Berg Publishers.

Kaufmann, K., y Peil, C. (2019). The Mobile Instant Messaging Interview (mimi): Using WhatsApp to Enhance Self-reporting and Explore Media Usage *in situ*. *Mobile Media & Communication*, 1-18.

Kaur, H., Saukko, P., y Lumsden, K. (2018). Rhythms of Moving In and Between Digital Media: a Study on Video Diaries of Young People with Physical Disabilities. *Mobilities*, *13*(3), 397-410.

Kozinets R.V. (2010). *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. SAGE Publications.

Kozinets, R.V. (1998). On Netnography: Initial Reflections on Consumer Research Investigations of Cyberculture. Joseph W. Alba y J. Wesley Hutchinson (eds.). NA-*Advances in Consumer Research*, *25*, 366-371.

Kozinets, R. V. (2002). The Field Behind the Screen: Using Netnography for Marketing Research in Online Communities. *Journal of Marketing Research, 39(1)*, 61-72.

Lange, P. (2014). *Kids on YouTube*. Left Coast Press.

Langer R, Beckman S.C. (2005). Sensitive Research Topics: Netnography Revisited. *Qualitative Market Research: An International Journal* 8(2), 189-203.

Lindgren, S. (2017). *Digital media and society*. Sage Publications.

Marcus, George (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology, 24*, 95-117.

Montoya, G. (2021). "Soy una mujer trans, si no sabes qué es ser mujer trans, te voy a explicar": la construcción de la intimidad juvenil y la gestión de expectativas amorosas y sexuales en la era digital. En *Jóvenes entre plataformas sociodigitales. Estudios sobre la cultura digital de la juventud mexicana contemporánea*. SIJ, UNAM.

Morduchowicz, R. (2012). *Los adolescentes y las redes sociales*. FCE.

Morton, H. (2001). Computer-mediated Communication in Australian Anthropology and Sociology. *Social Analysis, 45*(1), 3-11.

Pérez Domínguez, M.E (2021). En *Facebook* están los papás y en *Snapchat*, no: sexualidad juvenil y el uso estratégico de los entornos *online* y *offline*. *Jóvenes entre plataformas sociodigitales. Estudios sobre la cultura digital de la juventud mexicana contemporánea*. SIJ, UNAM.

Pérez Domínguez, M.E. (2019). *Sexualidad y género entre lo* online *y* offline*: un estudio con jóvenes de Morelia y Ciudad de México.* [Tesis de Doctorado, CES, El Colegio de México].

Pink, S., Horst, H. *et al.* (2016). *Digital Ethnography. Principles and Practice*. Sage Publications.

Postill J, y Pink, S. (2012). Social Media Ethnography: The Digital Researcher in a Messy Web. *Media International Australia*, *145,* 123-134.

Puri, A. (2007). The Web of Insight. The Art and Practice of Webnography. *International Journal of Market Research*, *49*(3), 387-408.

Scolari, C. (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Gedisa.

Simmel, G. y Hughes, E. (1949). The Sociology of Sociability. *American Journal of Sociology*, *55* (3), 254-261.

Tapscott, D., (2009). *Grown up Digital. How the Net Generation is Changing your World*. McGrawHill.

Van Dijck, J. (2016). *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Siglo Veintiuno Ediciones.

ETNOGRAFÍA DIGITAL: REGISTROS OSCILANTES ENTRE LAS VIDAS *ONLINE* Y *OFFLINE*

Deborah Faudoa Rodríguez
CEA-FCPyS

Introducción

En el presente capítulo recupero el uso de la etnografía digital como una estrategia fundamental para el desarrollo de mi investigación de tesis en la Licenciatura en Antropología, en el Centro de Estudios Antropológicos de la UNAM. El uso de técnicas menos convencionales puede representar un reto teórico y metodológico, pues es difícil imaginar sus posibles aplicaciones y cómo se puede comenzar a echar mano de ellas, por lo que me parece útil contar mi experiencia en las aproximaciones digitales con el objetivo de animar a más de uno/a en el uso herramientas netnográficas en sus futuras investigaciones.

Este capítulo no indagará demasiado en posturas epistemológicas sobre los enfoques de investigación digitales.[1] Sin embargo, la reflexión de Pink *et al.* (2016) es un buen punto de partida para comenzar el debate. En este trabajo, la etnografía se define como cualquier investigación basada en una serie de métodos que considera a los seres humanos en parte objetos y en parte sujetos. No obstante, cuando ésta se realiza por vías digitales, implica abordar el equivalente de "observar lo que pasa, escuchar lo que se dice, formular preguntas" (p. 16) en situaciones cara-a-cara. Es decir, que en el enfoque netnográfico, el investigador establece contacto con los participantes "mediado" por el mundo digital, a diferencia de la etnografía clásica que involucra una presencia directa del "otro". Pink *et al.* (2016) reflexionan que "las nuevas tecnologías ofrecen

[1] Recomiendo revisar con detalle la literatura de Hine (2005) y Pink *et al.* (2016) si surgiera algún interés debido a mis omisiones.

nuevas formas de participar en los entornos de investigación emergentes, por lo que nuestras actuales prácticas como etnógrafos también cambian" (p. 16), al señalar que cuando la etnografía se realiza cibernéticamente, es importante identificar las formas en que se construirá metodológicamente el equivalente etnográfico, esta vez *online*, y cómo lo digital modifica nuestra práctica como etnógrafos/as.

En los últimos años, las aproximaciones metodológicas digitales han tomado fuerza dentro de las ciencias sociales, lo cual se ha intensificado en el transcurso de la pandemia del COVID-19. Ello se debe a su utilidad para obtener datos que en el trabajo de campo "tradicional" no se podrían alcanzar o que constituyen "otra entrada" a una problemática de investigación. Por ejemplo, el internet forma parte de nuestra vida cotidiana y estamos muy acostumbrados a su uso. No obstante, a veces podemos olvidar su potencial para complementar las investigaciones en el ámbito académico, ya que permite descubrir cosas que tal vez no conseguiríamos observar de otras maneras. En mi tesis no utilicé la etnografía digital como un reemplazo del trabajo de campo *in situ*, sino que ésta me ayudó a obtener datos cualitativos que pude articular con la vida *offline*. En consecuencia, complementé la información recabada por medio de la observación participante y la que obtuve a través de entrevistas. Si bien distinguí procesos que a simple vista parecían ocurrir enteramente en el mundo en línea, pude encontrar que también tenían efectos en la realidad *offline*.

Los datos registrados digitalmente complementaron los construidos en las estancias de trabajo de campo *in situ,* lo cual fue de gran importancia para mi investigación, al evidenciar que el mundo virtual no está desvinculado del mundo "real". Para Del Fresno (2011), es imposible separar ontológicamente los mundos *online* y *offline,* ya que existe una fuerte hibridación entre ambos contextos. Bárcenas y Presa (2019) señalan que "al situarse epistemológicamente en la perspectiva de la etnografía digital/*online,* es importante asumir que tanto la dimensión en línea (*online*) como la fuera de línea (*offline*) están integradas en el entramado de diversas prácticas sociales" (p. 136). Dichas autoras mencionan que es primordial mantener esto en mente, aunque nuestras técnicas de investigación y el trabajo de campo sean únicamente digitales.

La conexión entre los mundos *online* y *offline* amerita reflexionar que, si bien en el momento actual están fuertemente entrelazados, es necesario distinguir ambos entornos en nuestras reflexiones antropológicas y prestar atención a los efectos digitales en el mundo *offline*. Actualmente, los miembros de las comunidades que transitan entre ambos mundos pueden relacionarse de distintas

maneras, como menciona Foster (citado en Turpo Gerbera, 2008): hay grupos de personas desvinculadas de los entornos virtuales, pero que se comunican por medio de tecnologías (como los colectivos de activistas que interactúan por medio de un grupo de *WhatsApp*); otros sólo se superponen en mayor o menor grado en la vida *offline* (como las nuevas redes comunitarias creadas por las *drag queens* a partir de la pandemia); y existen otros grupos virtuales completamente separados del entorno material *in situ* (como los *clubs* de *fans* internacionales de alguna banda musical).

Estudiar las formas de relacionarse que encuentran diversas comunidades y que pueden observarse por medio de la etnografía digital, conlleva diversos retos etnográficos. Uno de ellos está relacionado a la célebre frase atribuida a Margaret Mead: "Lo que la gente dice, lo que la gente hace y lo que dicen que hacen son cosas enteramente diferentes". En mi aproximación digital a las prácticas artísticas del *drag* me acerqué a lo que la gente decía y lo que decían que hacían en torno a *performances* y *shows*. Pero en algún momento del trabajo de campo lo que "realmente" estaban haciendo los actores sólo lo podía observar mediante fotos y videos, los cuales habían pasado por diversos filtros de edición y provocaban que muchas veces las cosas que veía no eran las que habían ocurrido en la vida *offline*. Estas paradojas están siempre presentes en el trabajo de campo y en lugar de pensarlas como limitantes, pueden detonar reflexiones interesantes que respondan al por qué los actores tomaron esa foto, posaron de esa manera, usaron ese filtro, enfocaron ciertas partes de su cuerpo en sus videos, entre otras.

Otra dificultad sobre las aproximaciones digitales durante la investigación en campo radica en que no todos los temas antropológicos pueden ser documentados bajo el lente de la netnografía, ya sea porque el grupo estudiado no cuenta con una presencia *online* o porque el entorno es de difícil acceso; por ello, antes de pensar en utilizar estas aproximaciones debe haber un campo virtual prospectivo para asegurarse de que será posible su realización. Una vez que se encuentre la posibilidad de realizar una investigación digital, la siguiente tarea será delimitar lo que será observado, puesto que si no se consigue definir de buena forma y desde un comienzo lo que se explorará en las aproximaciones digitales, puede llegar a ser complicado saber dónde parar, reto también presente en las investigaciones *in situ*.

He estado utilizando el término "aproximaciones", pues no es correcto decir que la etnografía digital es una técnica, sino que es un conjunto de acercamientos dentro del quehacer antropológico (Gómez, 2020). Dentro de nuestra

disciplina existe el método etnográfico que se compone de diversas técnicas, como la entrevista, las historias de vida, la observación participante y otras estrategias de investigación detalladas en el presente libro. Estas técnicas y estrategias pueden llevarse a cabo en diferentes medios; en el caso que presento, es de forma virtual. Al hacer etnografía digital estamos articulando diversas técnicas entre sí, para obtener un trabajo más completo al concluir nuestra investigación en campo.

Es importante aclarar que la etnografía digital no significa analizar una sola plataforma con una única técnica. No es suficiente estudiar el número de *likes* que se dan en *Facebook*, ni los comentarios en ciertos videos de *YouTube* o su número de reproducciones. Se pueden recopilar datos digitales de diversas maneras; por ejemplo, activar una alerta en el navegador utilizando palabras claves para obtener notificaciones cuando aparezcan nuevos contenidos sobre un tema; mediante un análisis de redes sociodigitales que nos permita encontrar ideas relevantes que giran en una comunidad virtual; al mapear redes de actores o analizar sus interacciones en internet, entre muchas otras estrategias que hacen uso de diversas plataformas para realizar la pesquisa netnográfica. En mi caso me centré en *Facebook*, *Instagram* y *YouTube*, para aproximarme digitalmente a la comunidad de mi interés. Sin embargo, para lograr realizar un trabajo etnográfico me parece vital no acotarnos únicamente al uso de las técnicas mencionadas, es decir, aquellas que pueden realizarse sin contacto directo con la comunidad estudiada. Un elemento muy importante en cualquier investigación antropológica es el vínculo establecido con las personas que colaboran y dialogan con nosotros. Por esto, aunque se realice una etnografía digital, es vital no prescindir del contacto y la comunicación con el otro.

Hay muchas técnicas posibles a utilizar cuando se realiza una etnografía digital, pero para Gómez (2020) sólo existen tres formas de acercarse a un tema netnográficamente. La primera es tomar lo digital como el objeto central del estudio. Por ejemplo, se podría investigar cómo ha funcionado el uso de *Zoom* para la educación en tiempos del COVID-19. El foco de interés es un proceso social que ocurre en una plataforma en línea, pero el acercamiento puede darse con técnicas que tradicionalmente se utilizan para registrar *in situ*, sería el caso de las entrevistas o encuestas aplicadas a los estudiantes que estén tomando clases en línea. La segunda es emplear técnicas completamente digitales, como el *Big Data*,[2] para interpretar grandes cantidades de información en torno a una temática

[2] Sintetizando lo que establecen diversas páginas de internet especializadas en esta herramienta, se puede establecer que el *Big Data* es un enfoque informático para el tratamiento e

que sea de nuestro interés. Por ejemplo, para entender cuáles son las emociones que están incidiendo en la preferencia hacia los partidos de izquierda o derecha entre los usuarios de *Twitter*. La tercera, es considerar al mundo digital como el campo de investigación, aunque el foco de estudio del proyecto se conforme de algún tema más tradicional. Por ejemplo, investigar cómo se crean redes comunitarias dentro de un grupo social, observándolo a través de sus interacciones en entornos digitales, como fue mi caso con la comunidad *drag*.

Mi investigación, desde la perspectiva de Gómez (2020), podría ser considerada tradicional, pues el tema principal atiende la conformación de redes de apoyo entre la comunidad *drag*, construidas como sistemas de parentesco al formar familias integradas por madres, hijas y hermanas. Sin embargo, estas relaciones no salieron a la luz al hacer etnografía *in situ*, sino que emergieron durante mis observaciones en las plataformas virtuales. Por ello, me parece que dividir el potencial de la etnografía digital en categorías rígidas *online/offline* no es compatible con la capacidad analítica de la antropología. El trabajo de campo realizado durante mi investigación estuvo atravesado por lo digital, pues el mundo *online* de las *drags* emergió como campo, técnica y objeto de estudio: lo que distinguió cada uno de estos elementos fue la mirada etnográfica.

En un inicio, mi investigación se acotó espacialmente a los colectivos *drag* que surgieron en la ciudad de Chihuahua, pues pretendía explotar mi calidad de lugareña para densificar el estudio de esta práctica en los lugares donde se ofrecían *shows*. Pero ante el confinamiento provocado por la pandemia, tuve que replantear el "lugar" donde realizaría trabajo de campo; y echando mano de la etnografía digital, pude extender mis indagaciones hacia otros entornos subnacionales que no hubieran podido ser documentados mediante un proceso etnográfico *in situ*. En este tránsito a los mundos digitales surgió un tema coyuntural: el proceso que siguió la comunidad *drag* mexicana para tejer redes comunitarias de apoyo y estrategias de supervivencia al sufrir los inevitables estragos económicos y emocionales de la pandemia. Utilizaré este tema como ejemplo para mostrar algunas de las potencialidades que le encuentro a la netnografía en las investigaciones antropológicas.

---

interpretación de grandes volúmenes de datos, tanto estructurados como no estructurados. En términos generales, consiste en construir algoritmos que puedan acceder a datos almacenados de forma remota y, una vez organizados, puedan ser utilizados por las empresas como base para su toma de decisiones.

Dragqueenismo

Antes de comenzar a hablar de mi trabajo de campo y la utilidad que encontré en las aproximaciones digitales, explicaré en qué consiste el *drag*. Para lograr esto, es importante ubicar la práctica dentro de los estudios de los *performances* disruptivos de género. Solana (2013) estudia el poder subversivo de éstos a partir de la teoría de Butler en su *Género en Disputa* (2007), texto en el que se muestran "los múltiples procedimientos del régimen jurídico-político contemporáneo encargado de la producción del género, el sexo y el deseo" (Solana, 2013, p. 161). Para Butler, el género es un conjunto de actos, o sea, está construido performáticamente, con lo que se crea la ilusión de una identidad femenina o masculina. Para entender el lugar de la subversión en el análisis de Butler, Solana indica que es fundamental comprender el concepto del ocultamiento performático, pues con esta noción la propuesta *butleriana* cuestiona la idea de que el género se nos presenta como algo natural y, en consecuencia, ignoramos el hecho de que está constantemente en construcción por medio de procesos sociales. Por esto, se pueden concebir como *performances* disruptivos del género a todos aquellos actos que conformen una subversión ante "las normas del dispositivo de género, que a pesar de citar sus mecanismos y sus ideales, mina su poder opresivo y abre las posibilidades hacia nuevas configuraciones de género" (Solana, 2013, p. 164).

En el marco de los debates de los *performances* disruptivos del género, entonces podemos ubicar al travestismo[3] y el *drag* –a lo que podrían sumarse otras prácticas de transgresión. Sin embargo, ambas disidencias performáticas son distintas entre sí y tienen su propia agencia política y formas de disruptir el género. El término *drag* se emplea generalmente para nombrar una práctica subversiva conformada por un hombre que imita y exagera características femeninas al alterar su apariencia por medio de maquillaje, pelucas, esponjas en los glúteos, etcétera. No obstante, en este capítulo no se utilizará esta definición, pues limita la práctica del *drag* a una crítica masculina de los roles impuestos a la mujer por el género binario y excluye otras corporalidades, discursos y performatividades, ya que existen diversas identidades que practican el *drag*: es el caso de personas no binarias, mujeres y hombres cisgénero, así como personas transgénero. También existen diversos mensajes que se buscan transmitir por medio del *drag* y no se limitan a exponer la performatividad del

[3] El travesti es aquel cuya expresión de género es discordante con su sexo biológico; sin embargo, no siempre es concordante con su identidad de género.

género. Es importante mencionar que en esencia el *drag* desborda lo binario, por lo que utilizar términos como "hombre" o "mujer" dentro de la definición sería contradictorio.

Existen diversas teorizaciones sobre el *drag*, como las que provienen del libro *Drag Performance and Femininity: Redefining Drag Culture Through Identity Performance of Transgender Women Drag Queens,* de Dougherty (2017), quien concuerda con Butler y argumenta que el género no es un "ser", sino un "hacer", un conjunto de acciones que los sujetos interiorizan a lo largo de su vida. Esta performatividad se logra entrever desde el *dragqueenismo,* pues para la autora esta práctica ayuda a desnaturalizar el género al hacer evidente la artificialidad de éste y los estereotipos y roles que existen en nuestra sociedad a raíz del género. A pesar de que este enfoque del *drag* es el más utilizado por la mayoría de los académicos que escriben sobre el tema, no es el único, pues esta práctica también puede tener enfoques performáticos y paródicos acerca de la religión, partidos políticos, valores estéticos, ideas sobre la sexualidad, o simplemente tener como fin hacer reír al público. Dentro de la academia existen otro tipo de puntualizaciones del *drag* que no giran en torno al género, como las de Lorenz (2012), que considera al *drag* como un *set* de métodos artísticos que desafía fundamentos de las teorías sobre el cuerpo, teoría del arte, epistemología, entre otros. También existe la descripción de esta actividad por parte de McGlotten (2015), quien hace hincapié en que la práctica no se reduce al travestismo, sino que es una forma de crítica social por medio de la expresión estética.

En su mayoría, las *drags queens* son hombres que realizan un travestismo sin necesariamente tener el propósito de ser vistos con una identidad femenina o desear tener un cuerpo de mujer cisgénero. Aunque también existen mujeres cisgénero y transgénero que realizan el *dragqueenismo*, así como *drag kings*, que son individuos de cualquier género que expresan una imagen con características atribuidas a la masculinidad. Incluso existen *drag creatures*, cuya expresión visual no se apega a uno u otro género, y en ocasiones ni siquiera semejan a un humano. Considerando la diversidad anterior, se podría decir que el *drag* es una práctica artística apegada al *performance* donde los individuos se apropian de distintas corporalidades, aunque no necesariamente a través de emular otro género.

Imagen 1
Aurora Vo-Real

Fuente: *Facebook* de Aurora Vo-Real.

El *drag* puede considerarse como un trabajo artístico, ya que integra diversos campos del arte como la pintura, la música, la danza, y, sobre todo, el teatro y el *performance*. Dentro del proceso de creación de un personaje *drag* se utilizan categorías estéticas como lo bello y lo sublime, pero también estéticas disidentes que apuntan a deconstruir concepciones de la belleza, como lo feo, lo grotesco o lo *camp*, definido como:

> Un modo exagerado de reivindicarse desde la parodia de lo comúnmente aceptado, mostrándose de modo obsceno. (…) Lo *camp* no es una cosa. Más bien significa una relación entre cosas, gentes y actividades o cualidades, y la homosexualidad (Hueso, 2009, p. 2).

El *camp* es un modo de posicionarse ante el orden dominante, político, como estético y sexual. Como menciona Hueso, podría considerarse una democratización del gusto por medio de un acto político. "Lo *camp* se sitúa en la ambigüedad con respecto a muchos polos: lo bello y lo feo, lo subversivo y lo conservador, lo masculino y lo femenino, lo serio y lo frívolo, lo teatral y lo auténtico, *inner* and *outer*" (2009, p. 13).

Trabajo de campo *online* y *offline* entre las drags

La práctica artística y contestataria del *drag* se ha refugiado desde sus inicios en lugares nocturnos. Antes del cierre de antros por causa del COVID-19 tuve oportunidad de frecuentar diversos espacios de este tipo donde era común encontrar *shows* o concursos *drag*, como el Lulú's en Chihuahua y el Enigma en la Ciudad de México. El *dragqueenismo* se popularizó en años recientes, especialmente a partir del éxito de programas como "RuPaul's Drag Race" o "La Más Draga", a lo que se suma el *boom* de los concursos *drag* en antros y bares del país. Por ejemplo, en la ciudad de Chihuahua se consolidó el concurso "Dragvesti en Vivo", que estaba a punto de estrenar su quinta temporada cuando se vieron en la necesidad de cerrar el lugar por la pandemia.

Robert Hollands y Paul Chatterton (2003) mencionan que la vida nocturna siempre ha tenido gran importancia en las corporalidades LGBT, ya que permite expresar y reafirmar identidades y orientaciones sexuales alternativas, por lo que no podemos ignorar la importancia que tiene la falta de estos espacios y temporalidades en la actualidad, tanto para la comunidad LGBT como para rea-

lizar *drag*. Existen muy pocos lugares en donde se lleva a cabo esta práctica; si bien hay algunas personas más afortunadas que tienen espacios en *reality shows*, teatro o series de televisión, el cierre de bares y centros nocturnos tuvo sus consecuencias en las dinámicas de este grupo, pues no todos los practicantes del *drag* cuentan con acceso a espacios donde puedan seguir desarrollando su arte.

La falta de condiciones para dar *shows* al público por causa de la pandemia generó resultados complejos, sobre todo en los entornos estatales. En la ciudad de Chihuahua la mayoría de las *drags* no ganaban el suficiente dinero como para considerarlo un ingreso importante, por lo que el aspecto económico de su vida no fue el más afectado, sino que fue la dimensión identitaria y artística. Muchas veces, los establecimientos nocturnos LGBT son el único espacio en donde los individuos pueden manifestarse de la forma que desean, tanto artísticamente como desde su expresión de género. Como menciona un entrevistado:

> Pasaron ya como siete meses desde la última vez que se abrió el bar, y (…) es un golpe muy fuerte. Ya toda la energía y creatividad para crear personajes, trajes y maquillajes se vuelve energía que se va acumulando; y como ya no lo haces, te vas deprimiendo.[4]

Bajo un panorama de lugares cerrados y con una práctica del *drag* sin espacios para desarrollarse a plenitud transcurrió la segunda mitad del trabajo de campo de mi tesis. Esta situación trajo sus dificultades, pero también algunas ventajas para mi investigación. Una de ellas es que nunca hubo mejor momento para realizar investigaciones netnográficas, pues la pandemia nos orilló a existir en las pantallas de la computadora o el celular, al ubicar toda nuestra vida dentro de ellas: la educación, el entretenimiento, las relaciones personales, los servicios religiosos, etcétera.

Al darme cuenta de que los espacios nocturnos donde existía el *drag* en la ciudad de Chihuahua estarían cerrados, decidí acercarme a la comunidad por medio de la vía digital. Gracias a mi trabajo de campo anteriormente realizado, había conseguido mapear diversos espacios presenciales en donde participaban algunas *drags*, así como sujetos importantes dentro de esta práctica. Después de decidir usar la aproximación netnográfica como parte de mi investigación, busqué a estas personas y lugares en sus redes sociales, para observar cómo habían estado sobrellevando la ausencia de bares y centros nocturnos en la ciudad.

[4] Testimonio obtenido de entrevista digital realizada en 2020.

A través de mis observaciones en los entornos virtuales, me percaté de que las *drag queens* habían sabido adaptarse de diversas maneras a esta difícil situación, pues gran parte de las personas que hacen *drag* se volcaron a los espacios virtuales con iniciativas autogestivas donde un gran número participaban con un video corto haciendo *lipsync*[5] o *sketches*[6] y colocaban el *link* de su *PayPal* o de su número de cuenta para recibir propinas de los espectadores virtuales. En la ciudad de Chihuahua surgieron tres iniciativas: "Draguitas con lugar", "Drag CUUINS" y "Drag Digital CUU", organizados por las *drags Aurora Vo-Real, Monica Woods* y la *Haus of Fanteasy*. Al observar estas propuestas, me percaté que en ellas no participaban únicamente *drags* de la ciudad, sino también de otros estados, como *Kanvas Li-On* de la Ciudad de México. Al adentrarme en el perfil de esta última, me di cuenta de que contaba con su propio proyecto virtual denominado "Kuir Bit", y poco a poco fui descubriendo una red de iniciativas virtuales para ofrecer *shows* o realizar concursos de manera virtual donde intervenían personas de todo el país.

Al avanzar la pandemia observé que la comunidad *drag* nacional encontró una opción presencial para darle la vuelta a las dificultades que vivían por el cierre de sus espacios. Esta consistió en realizar *shows* por las tardes en cafés o restaurantes con muy pocos asistentes, especialmente después de que en la Ciudad de México con el programa REABRE diversos bares y antros pudieron retomar sus actividades después de transformar su modalidad de centros nocturnos a restaurantes. Varios espacios LGBT que participaron de esta iniciativa gubernamental dieron la oportunidad a un pequeño número de *drag queens* de realizar *shows* por las tardes. En esta modalidad también figuraron antros convertidos en restaurantes que decidieron volver a contratar a *drag queens*, pero ahora como meseras.

[5] Mover los labios en sincronía con la letra de una canción.

[6] Video corto de ficción humorística.

Imagen 2
Programa REABRE

Fuente: *Chilango*.

Al documentar las iniciativas de REABRE, me puse a investigar en las redes sociales sobre los antros-restaurantes vinculados con el *drag* que se sumaron a este programa de reapertura, como Rico Club y Sugar. El primer paso en esta aproximación fue revisar los carteles que anunciaban los *shows* de *dragas* invitadas. Ello me llevó a observar otras iniciativas digitales en diversos estados del país, con el objetivo de enlistar a las participantes y comenzar a mapear la red de actores de la práctica del *drag* en los mundos *offline*. A partir de dicha red, en un segundo paso, comencé a gestionar y realizar entrevistas, lo que me permitió profundizar en sus puntos de vista y vivencias ante la reconfiguración artística y laboral generada por la pandemia. De manera complementaria, me apoyé de acervos documentales, notas de periódico e información emanada de diálogos casuales con las *drags* que ya conocía. Esto me permitió ubicar a otras *drags* que estaban trabajando como meseras y *hostess* en restaurantes como El Marrakesh 2.0.

Imagen 3
Cartel de evento

Fuente: *Twitter* de Rico Club.

Como lo señalé líneas arriba, la netnografía no consiste simplemente en registrar lo que sucede en redes, sino que también conlleva un proceso de sistematización vinculado a categorías teóricas que posteriormente nos permiten interpretar los datos con mayor densidad. Así, con el objetivo de contar con una investigación más completa sobre el tema, decidí agrupar a los actores clave en tres categorías y crear guiones de entrevista específicos para cada uno: *i)*

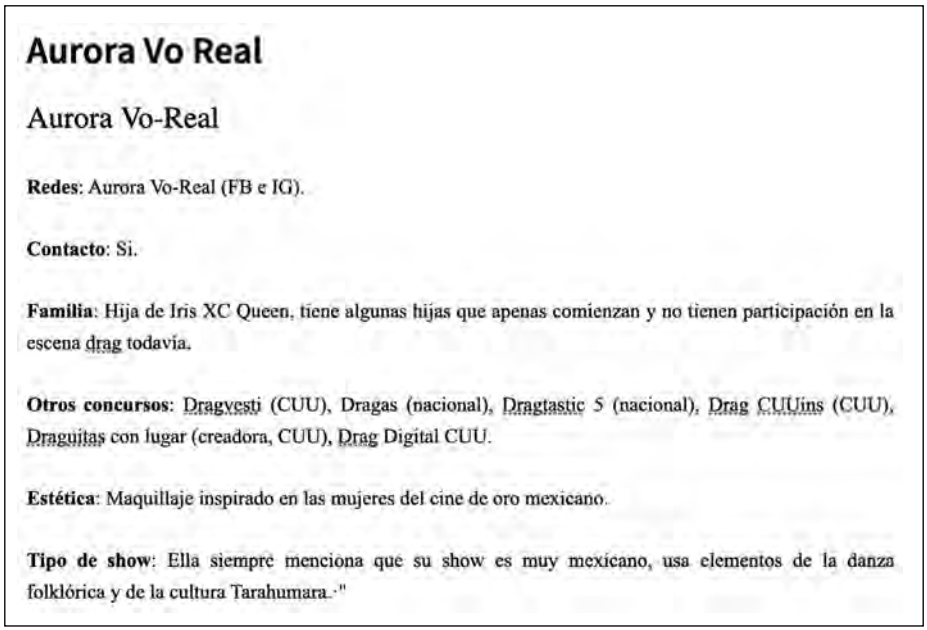
las *drags* con oportunidad de ofrecer *shows* en los nuevos restaurantes; *ii)* las que se acercaron a las iniciativas digitales para figurar en la nueva escena; *iii)* las que trabajaban actualmente de meseras. Este nuevo diseño metodológico me permitiría obtener datos distintos y muy valiosos acerca de la situación del *drag* durante la pandemia.

Como parte de la estrategia netnográfica, con la información de campo sobre los tres grupos documentados elaboré fichas en *Evernote*.[7] Estas notas fungieron como una especie de diario de campo digital,[8] pues esta aplicación permite sistematizar la información publicada en internet por medio de carpetas, notas y etiquetas que van perfilando relaciones significativas en los contenidos almacenados. En mis fichas netnográficas coloqué información de cada una de las *drags*, como sus redes sociales, el estilo de *drag* que practican, el tipo de *show* que ofrecen y, lo más importante para regresar a los mundos *offline*, precisé si ya tenía o era posible hacer contacto con ellas para realizar entrevistas. Posteriormente, coloqué una variedad de etiquetas (o códigos) a las fichas con información referente a los concursos donde han participado, la familia *drag* a la que pertenecen, el bar donde trabajan o si solían trabajar en algún centro nocturno, así como las iniciativas digitales donde participaron o, en su caso, crearon. Estas etiquetas sirvieron para mapear de mejor manera la red de actores y, a la postre, conseguir información relevante sobre la forma en que se conformaron entramados de apoyo. Como se señaló, también fueron fundamentales para ubicar a quienes se les podría hacer una entrevista a profundidad para obtener información relevante.

[7] *Evernote* es un *software* de organización que tiene funciones para tomar notas, planificar proyectos, guardar documentos, etcétera. Para más detalles sobre esta aplicación, véase: https://evernote.com/intl/es/why-evernote

[8] El capítulo de Castillo en este libro presenta algunas recomendaciones para implementar los registros derivados de la observación participante en diarios de campo.

Imagen 4
Ejemplo de ficha con *Evernote*



Aurora Vo Real

Aurora Vo-Real

Redes: Aurora Vo-Real (FB e IG).

Contacto: Si.

Familia: Hija de Iris XC Queen, tiene algunas hijas que apenas comienzan y no tienen participación en la escena drag todavía.

Otros concursos: Dragvesti (CUU), Dragas (nacional), Dragtastic 5 (nacional), Drag CUUins (CUU), Draguitas con lugar (creadora, CUU), Drag Digital CUU.

Estética: Maquillaje inspirado en las mujeres del cine de oro mexicano.

Tipo de show: Ella siempre menciona que su show es muy mexicano, usa elementos de la danza folklórica y de la cultura Tarahumara."

Fuente: Elaboración propia.

Con los datos de las fichas almacenadas y organizadas en *Evernote* comencé a entrevistar a las *drags* que mostraban mayor actividad en redes e iniciativas de *shows* digitales, así como las que se encontraban trabajando en restaurantes, ya sea actuando en *shows* o como meseras. La información sobre la técnica de entrevista no corresponde a mi texto, y si se presentan dudas sobre ésta sugiero revisar los capítulos de Pogliaghi, Mondragón, Márquez y Guzmán, en este libro. No obstante, vale la pena plantear algunas reflexiones sobre una variante de esta técnica de investigación que me fue de utilidad: las entrevistas asincrónicas.

Una de las ventajas de las redes sociales es la posibilidad de que los primeros diálogos y las entrevistas se realicen por medio de mensajería como *WhatsApp* o mensajes directos de *Instagram*. Esto me fue de ayuda, pues muchas veces las *drags* no tienen el tiempo suficiente para sentarse a platicar varias horas frente a una cámara *web*, en el caso de la netnografía, o frente a una grabadora, en el caso de una etnografía tradicional. Como mencionan Bárcenas y Presa (2019),

las conversaciones asincrónicas nos dan una experiencia temporal distinta, pues una entrevista tradicionalmente tiene una duración de una hora, pero en el caso asincrónico puede durar días, ya que los entrevistados no siempre responderán inmediatamente. La interacción no será igual de orgánica que una entrevista presencial, pero esta herramienta es de utilidad cuando existe dificultad para combinar horarios.

Utilicé las entrevistas asincrónicas sólo un par de veces, porque la mayoría de mis entrevistas fueron por medio de videollamadas. El cambio de diálogos presenciales a digitales me dio la oportunidad de acercarme a personas de otras partes del país que no podría haber contactado cara-a-cara. Sin embargo, las conversaciones virtuales tienen como limitante la imposibilidad de captar el lenguaje no verbal, para interpretar la gestualidad en torno a lo que se dice. Además, tienen momentos incómodos derivados de la interacción mediada por tecnologías, como no saber si la persona ha dejado de hablar o quiere comentar algo distinto, si se dijo algo en broma o si algún tema genera molestia. Incluso, a veces las "videollamadas" que realicé no contaban con imagen, por lo que debía guiarme únicamente por el tono de voz o los silencios al transcurrir el diálogo. A pesar de los retos que implica la distancia, como la ausencia del lenguaje corporal o las dificultades técnicas en las llamadas, estas entrevistas sirvieron mucho para comprender la situación en la que se encontraban las *drag queens* con respecto a la pandemia.

Resultados de combinar metodológicamente los mundos *online* y *offline*

Cuando escuché que los espacios LGBT cerrarían por causa del COVID-19, mi hipótesis fue que la comunidad *drag* mermaría mucho en el número de miembros, pero la sorpresa fue que ocurrió lo contrario. Durante mi acercamiento a las iniciativas digitales *drag* percibí que había unos cuantos proyectos con *drags* que contaban con mayor trayectoria y en donde sólo se podía participar con invitación. No obstante, casi todas las propuestas daban oportunidad a cualquier *drag* que quisiera participar. Estos nuevos espacios eran más amables con las principiantes en dicha práctica artística y ocasionaron que un gran número de personas se animara a incursionar en este arte, ya sea ofreciendo *show* por video o participando en concursos digitales. Ello promovió que en las emergentes iniciativas digitales fueran mayoría las *baby drags* (la manera en que se denomina a una *drag* comenzando su vida artística).

El *boom* de las *baby drags* y la popularidad de estas iniciativas digitales son sólo una parte de la trayectoria que ha llevado el *drag* en su camino a la masificación, pues esta práctica artístico-política no ha sido ajena a las lógicas utilitarias que imprime el capitalismo. Las evidencias netnográficas de la comercialización de esta práctica artística me permiten empezar a interpretar el *drag* como una nueva industria cultural, pues parece que sus practicantes han dejado de lado su naturaleza disidente para asumirlo como un producto de consumo cultural. Para García Arnau (2019), el propósito de esta industria es perpetuar el orden de las cosas, y una herramienta importante para esto es incluir a la diferencia dentro de su sistema de producción y reproducción cultural. Para controlar, "es necesario incluir incluso aquella producción que surge en los márgenes, aquella que no está –al menos en origen– destinada a la masa" (p. 52). En este proceso, la cultura entra en una lógica capitalista y el arte "ya no es vehículo de comunicación de una idea; su nuevo objeto y razón de ser es la explotación económica, esto es, la generación de beneficio" (p. 54). Las prácticas artísticas se vuelven un valor de cambio.

Nuevamente, los datos emanados de la netnografía me permiten empezar a confirmar este supuesto. En parte, porque al convertirse el *drag* en un objeto de consumo, un porcentaje de la comunidad que lo practica ha comenzado a considerar su personaje como una marca y sus redes virtuales como el espacio ideal para hacerse publicidad con un fin utilitario: tener más seguidores, obtener empleo, o capitalizar las cuentas personales en dichas redes. Las plataformas utilizadas para este fin son *YouTube*, *Instagram* y, en su momento, también los concursos o proyectos *online*. La etnografía digital es una herramienta útil al momento de hacer investigación con este grupo de personas, pues en los mundos virtuales ocurren gran cantidad de procesos e interacciones que no se presentan en la vida *offline* y que son igual de importantes que los que se podrían observar *in situ*.

Los proyectos virtuales sirvieron para que las *drags* se dieran a conocer en diversos estados del país, los cuales funcionaron como refugio para nuevas *drags*, y al mismo tiempo permitieron la continuidad de las *drags* experimentadas. Estos espacios existieron sólo en los primeros meses de la pandemia y tuvieron un corto periodo de vida, ya que al abrir los bares y antros en los entornos estatales de la República Mexicana, una parte de la comunidad se volvió a acercar a los lugares LGBT para expresar su *drag*, dejando de lado la necesidad de utilizar los medios digitales, lo cual provocó que los proyectos virtuales desaparecieran poco a poco. Además, algunos establecimientos contrataron a las *drag queens*

para que volvieran a participar en *shows* presenciales. En consecuencia, las *drags* recién nacidas perdieron sus espacios de expresión, pues en los centros nocturnos generalmente se eligió a las que tenían una trayectoria consolidada en la escena *drag* (pre-pandemia), debido a que ya tienen una audiencia fiel que garantiza la afluencia de asistentes a estos lugares.

Al realizar mis entrevistas con los actores clave encontrados en redes sociales, me percaté que la pandemia tuvo efectos paradójicos en el *drag*. Por un lado, la apertura de bares y centros nocturnos significó la pérdida de espacios virtuales para muchas *drag queens* que iniciaban su carrera. Por otro, la misma situación permitió que una gran cantidad de ellas volvieran a estar activas laboralmente en todo el país, especialmente en la Ciudad de México. En particular, los beneficios se vieron reflejados en aquellas practicantes que vivían del *drag*, por lo que los espacios presenciales para poder dar un espectáculo al público no sólo significaron lugares seguros de expresión artística, sino un ingreso económico estable, aunque su pago fue reducido significativamente por causa del aforo pequeño permitido, llegando a ganar hasta 70% menos de lo que obtenían anteriormente, ya que ahora trabajaban más tiempo y tenían que ofrecer más *shows*.

Complicaciones similares surgieron en los establecimientos que contrataron *drags* para laborar como meseras, puesto que ellas también reciben un pequeño pago por una jornada mucho más larga que la realizada antes de la pandemia al ser parte de los *shows*, siendo que el trabajo de ser mesera se dificulta aún más al tener que realizarse en *drag*, con tacones altos, peluca grande y varias capas de maquillaje. La reconfiguración laboral, de artística a productiva, también implicó una carencia de oportunidades para expresarse de maneras creativas o teatrales, puesto que el *drag* en estos espacios se reduce a ser un atractivo visual para los clientes, ya que al no tener permitido dar *show* se despoja al *drag* de su potencial político y dramático, dejando sólo el elemento más comercializable: la imagen.

Al trabajar de meseras cambia la dinámica del *drag* y pasa a segundo plano la parte teatral, narrativa y performática de estas artistas, lo que las orilla a cubrir únicamente una labor estética en los establecimientos. Esto agudiza la pérdida del simbolismo que dota al *drag* de un carácter político e identitario, e implica una carencia de oportunidades para expresarse de maneras creativas, ya que el *drag* en estos entornos se reduce a ser un atractivo visual para los clientes. Las reconfiguraciones arriba expuestas le han dado trascendencia a un argumento ya existente en los tiempos pre-pandemia: de qué manera el consumismo del

drag afecta su esencia artístico-política, bajo el argumento de que el ingreso a las industrias culturales provocaba que el *drag* perdiera su valor simbólico y de subversión. Al observar a la *drag* como ornamento de un establecimiento de comida, podemos advertir las fuertes consecuencias que se viven en la práctica provenientes de la comercialización de esta práctica artística.

Lo *drag* tanto en el entorno sociodigital del internet, como en la nueva modalidad de antros convertidos a restaurantes, les permite a sus consumidores una conexión con las vivencias previas a la pandemia, por lo cual sienten nostalgia por el ayer. Para Angé y Berliner (2015), la nostalgia es un anhelo por lo inalcanzable del pasado, pero que no sólo funciona como apego a éste, sino que puede llegar a ser políticamente subversivo y una alternativa para enfrentar el cambio. Estos autores argumentan que la nostalgia es una forma de memoria subalterna que tiene un potencial de empoderamiento y resistencia. La nostalgia es la añoranza al pasado, a los lugares donde se compartieron vivencias que dotaban al individuo de un sentido de identidad y comunidad, conformando un espacio donde éste se sentía bien. Así, al perder por la pandemia sus lugares nocturnos de diversión, en la virtualidad éstos se tienden a recrear. Davis (1979) considera que la formación de identidad, su mantenimiento y reconstrucción pertenecen a la experiencia nostalgica. Esta continuación o reconstrucción de la identidad refiere a imágenes y aprensiones que hacen posible que nos reconozcamos a nosotros mismos, en conjunto con el yo del pasado perdido. Con estos sentimientos de aprensión a estas imágenes, el presente o el futuro puede parecer menos aterrador y más asimilable. Esta nostalgia por la ausencia de la actividad nocturna es un importante aspecto para la comunidad *drag* en la actualidad, pues provoca que un gran número de personas continúe consumiéndolo, aunque no sea en las condiciones normales.

A lo largo de la pandemia, la práctica del *drag* ha modificado sus formas de existencia y se ha logrado adaptar a diversos entornos en donde expresar su arte, como las iniciativas digitales o la apertura de antros convertidos a restaurantes, que siempre han contado con gran afluencia de espectadores por causa de la nostalgia por la noche, ausente a consecuencia del confinamiento sanitario. Desde los inicios del *drag,* sus practicantes han sabido ser resistentes ante múltiples situaciones adversas, por lo que es importante continuar estudiando los procesos por los que pasan en la etapa post-pandémica y analizar las formas en que siguen sorteando sus obstáculos.

Reflexiones finales: sobre el aporte de la etnografía digital a mi investigación

La etnografía digital me ha permitido descubrir y analizar procesos que no podría haber encontrado si me hubiera enfocado sólo en un campo *in situ*, ya que conseguí replantear las dinámicas comunitarias y el tiempo-espacio de la práctica *drag* para vincularlos con la vida *offline* y, sobre todo, interpretarlos en relación con el contexto pre-pandemia. Desde una aproximación sociodigital, logré observar el cambio que estaba ocurriendo en las dinámicas de los practicantes del *drag*, algo que generalmente es difícil de analizar en un corto periodo de tiempo. A través de la lente etnográfica filtrada por los mundos *online,* conseguí analizar las estrategias de supervivencia que han tenido las *drags* y entender el alcance de las consecuencias del COVID-19 en sus prácticas artísticas. También logré mapear las redes comunitarias y de solidaridad que se crearon en esta situación de contingencia a través de las iniciativas virtuales que permitieron la creación de entramados reticulares con personas de todo el país. Todo lo anterior permitió observar un proceso acontecido en los mundos *online*, pero que tuvo implicaciones en la vida fuera de la red, como fue la creación de proyectos digitales para realizar espectáculos *drag*. Este proceso por internet tuvo su fin a consecuencia de un hecho de la vida *offline*: la apertura de antros convertidos a restaurantes en diversas partes de la República.

Aún quedan muchos temas netnográficos por reflexionar que podrían ser comprendidos a través de futuras investigaciones antropológicas, como el saber analizar de una mejor manera las respuestas que otorgan las personas a través de una videollamada o mensajes de *chat*, al no contar con el lenguaje corporal o las gestualidades tan necesarias en un diálogo. También sería interesante reflexionar en torno al tema de la ficción en la digitalidad: ¿qué podemos inferir acerca de lo que una persona muestra en redes sociales?, ¿cómo comprender más allá de lo que el individuo quiere que veamos de él? Estas reflexionan desbordan los objetivos del presente capítulo, pero quedan como una provocación a quienes están interesados en mirar etnográficamente la articulación *online-offline*.

Referencias bibliográficas

Bárcenas Barajas, K., y Presa Carreño, N. (2019). Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo *onlife*. *Virtualis. Revista de cultura digital, 1*.

Berliner, D., y Angé, O. (2015). *Anthropology and Nostalgia*. Berghahn Books.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.

Davis, F. (1979). *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. The Free Press.

Del Fresno, M. (2011). *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online*. Editorial UOC.

Dougherty, C. (2017). Drag Performance and Femininity: Redefining Drag Culture through Identity Performance of Transgender Women Drag Queens. *Minnesota State University*, 1-99.

García Arnau, A. (2019). Adorno, Horkheimer and "Culture industry". Tendencias Sociales. *Revista de Sociología*, 48-59.

Gómez, E. (3 de Septiembre de 2020). *Etnografía Digital: del ciberespacio a la cultura algorítmica*. Obtenido de *Youtube*: https://youtu.be/us648G3XAfE

Hine, C. (2005). *Virtual Methods: Issues in Social Research on the Internet*. Berg.

Hollands, R., y Chatterton, P. (2003). *Urban Nightscapes: Youth Cultures, Pleasure Spaces and Corporate Power*. Routledge.

Hueso Fibla, S. (2009). Laberintos teóricos de lo *camp*. *Actas del II Congreso Internacional* "Cuestiones Críticas", 1-7.

Lorenz, R. (2012). *Queer Art: a Freak Theory*. Transcript.

McGlotten, S. (2015). The Political Aesthetics of Drag. *Metropolitics*, 1-5.

Pink, S.; Horst, H.; Postill, J.; Hjorth, L.; Lewis, T., y Tacchi, J. (2016). *Etnografía digital: principios y práctica*. Ediciones Morata.

Solana, M. (2013). Pornografía y subversión: una aproximación desde la teoría de género de Judith Butler. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, 20*(62), 159-179.

Taylor, D. (2011). Introducción. En D. Taylor y M. Fuentes, *Estudios avanzados de "performance"*. Fondo de Cultura Económica.

Turpo Gerbera, O. (2008). *La netnografía: un método de investigación en Internet*. EDUCAR, 81-93.

ETNOGRAFÍA DE LA VIDA SOCIAL EN LOS DOCUMENTOS

Emanuel Rodríguez Domínguez
CEA-FCPyS

Introducción

El presente capítulo retoma las inquietudes que me han surgido durante mis periodos de trabajo de campo, regularmente realizados en espacios estatales e institucionales, al momento de encontrar evidencias documentales con información relevante sobre la problemática que estaba indagando. He de confesar que antes de las reflexiones aquí contenidas era común conceder a dichas evidencias el papel de fuentes secundarias que me servirían para contextualizar el proceso estudiado con algunos datos de índole cuantitativa, para detallar las particularidades de las y los actores sociales con los que estaba trabajando, o para reconstruir alguna situación que acontecía en el "lugar" donde realizaba la investigación. En efecto, durante casi todas mis prácticas de campo demerité el potencial que tenían ciertos documentos en mi labor como etnógrafo, pues asumía que este enfoque de investigación únicamente tenía su fundamento en interactuar periodos prolongados de tiempo con las y los actores, así como en realizar procesos de observación participante, los cuales me permitirían interpretar las lógicas culturales de sus prácticas políticas desde su propia perspectiva (Guber, 2011, p. 16).

Si bien hoy día se sigue sosteniendo que el principio rector de la etnografía es la descripción densa de las prácticas de un grupo o colectividad mediante la observación directa *in situ*, ello no impide que también podamos acercarnos a sus dinámicas sociopolíticas a través de la documentación que dichos grupos producen en su vida cotidiana (Davies, 2002, pp. 156-177; Atkinson y Coffey, 2004, pp. 56-75). Lo anterior cobra sentido si partimos de la idea de que no

existe sociedad que no genere una documentación de su vida social día con día, quede ésta en registros oficiales o plasmada de alguna manera en las narrativas cotidianas de la memoria colectiva. Como señala Riles: "los documentos son artefactos paradigmáticos de las prácticas de conocimiento. De hecho, las y los etnógrafos que trabajan en cualquier rincón del mundo casi invariablemente deben lidiar con documentos de algún tipo u otro" (2006, p. 4). Pero ¿cómo adentrarnos a estas textualidades desde un enfoque etnográfico? Una salida inicial a este dilema parte de considerar que el enfoque etnográfico no podría, en sentido estricto, ser aplicado a cualquier evidencia documental, sino que se deben ponderar aquellas en las que el investigador presencia su elaboración; es decir, documentos creados en el "presente etnográfico", lo cual permitiría describir la serie de relaciones sociales que, al final del día, devinieron en un determinado texto.

Otro punto para considerar en la aproximación etnográfica de los bancos de información documental producidos por una sociedad, es que no todas estas evidencias tienen la misma jerarquía textual, pues hay algunas que son producto de un proceso de deliberación colectiva y, por lo mismo, representan los acuerdos públicos de la "totalidad social" o de los grupos que la integran. A manera de ejemplos podemos citar los decretos de salud emanados de la contingencia sanitaria generada por el SARS-COV2 (COVID-19), que establecieron como medida de emergencia la recomendación de "quedarse en casa", lo cual presupone que todas las personas tienen una vivienda en donde residir durante una contingencia sanitaria; la forma en que las reformas en materia de consulta indígena consignan que los pueblos deben ser consultados ante la implementación de proyectos que afectan sus territorios, pero de manera contradictoria no dan cabida a que rechacen la idea de ser preguntados por acciones externas que afectan y cambian sus formas de vida; la manera en que las políticas de etiquetado de la comida "chatarra" reproducen implícita y explícitamente una preconcepción de los cuerpos socialmente válidos y los cuerpos no deseados; entre muchas otras leyes o iniciativas oficiales que podríamos enunciar destacando sus efectos sociales paradójicos.

Los ejemplos documentales anteriormente citados tienden a clasificarse como "oficiales" y, en su mayoría, son desarrollados desde una visión jerárquica que refuerza la ficción velada del Estado (Abrams, 2015). Por ello, en cualquier investigación estos acervos documentales y las personas que los crearon deben considerarse de suma importancia para el proceso etnográfico, ya que son artefactos culturales producidos por comunidades epistémicas específicas con

intereses divergentes (Riles, 2006); pero bajo la ficción de ser "oficiales" se presentan como ordenamientos generados en una "caja negra"[1] en cuyo interior se difuminaron las desavenencias y diferencias políticas existentes al "producir" un documento donde supuestamente convergen los intereses de todas y todos los involucrados en su elaboración.

Al aplicar uno de los supuestos clásicos de la etnografía al estudio de la vida social de los documentos oficiales, se puede inferir que es posible interpretar los presupuestos normativos y los imaginarios estatales de quienes los crean, a partir de indagar las valoraciones ideales sobre las formas correctas o el "deber ser" –lo que Malinowski (1975) conceptualizó como la conducta ideal– en su contenido discursivo. Aunque este tipo de documentos no consta únicamente de abstracciones o ideas puras (Rilse, 2003; 2005), sino que deriva de una serie de comportamientos, decisiones individuales y colectivas, escenas rituales, así como traslados de gentes y papeles en entornos formales o informales. Por ello resulta necesario reconstruir la forma en que dichos documentos fueron discutidos y redactados sin acotarse únicamente al análisis textual de sus párrafos más polémicos, pues también hay que considerar la descripción de los múltiples conflictos generados tanto por las redes de actores humanos que los elaboraron, como por los tecnicismos y metáforas que mediaron su construcción narrativa.

El análisis discursivo de los presupuestos normativos y la descripción etnográfica de los detalles performativos al momento de crear un documento oficial constituyen un primer paso para la reconstrucción de su vida social, pues ambos acercamientos permiten esbozar una serie de hipótesis sobre la forma en que se desempeñaron las y los integrantes de las comunidades epistémicas que los crearon, así como los contenidos que generaron más disensos al momento de tratar de conceptualizar o definir los preceptos normativos que rigen o regulan la dinámica pública de una sociedad.

Los giros hermenéuticos en la antropología señalaron al tema de la representación de la alteridad como un proceso que deja ver las jerarquías en el diálogo etnográfico (Clifford, 1998). Asimismo, enfatizaron que dichas repre-

[1] Según Bruno Latour (2010, p. 233), la elaboración de un documento oficial (como una ley) puede ser asumida de manera similar a la producción de conocimientos científicos y tecnológicos, pues ambos procesos emergen regularmente gracias a una "caja negra" que liga de manera incognoscible insumos prescritos con resultados predecibles. Así, la producción de cualquier conocimiento mediante este procedimiento de ocultamiento "refiere al modo en que el trabajo científico y técnico aparece visible como consecuencia de su propio éxito (…) basta con fijarse únicamente en los datos de entrada y los de salida, es decir, no hace falta fijarse en la complejidad interna del aparato o del hecho" (Latour, 2001, p. 362).

sentaciones permiten interpretar la forma en que las textualidades definen la perspectiva de quien escribe, más que presentar "datos" o "evidencias" sobre las particularidades socioculturales de las y los actores sociales sobre los que se reflexiona (Rabinow, 1991; Marcus, 1991). Esto sienta la pauta para asumir a los repositorios documentales como metarrelatos que nos permiten entender tanto los imaginarios políticos de quien los escribe, como las relaciones de poder subyacentes a su elaboración. De esta forma, otro paso para avanzar en el ciclo etnográfico de la vida social de una evidencia documental oficial consiste en obtener el punto de vista de los actores involucrados en las arenas de deliberación que le dieron forma final, para conocer un poco más sobre la dimensión escénica de estos espacios; las estrategias de acción que siguieron sus creadores al momento de elaborarlo, así como sus imaginarios sobre los contenidos de preceptos normativos que se están legislando.

La documentación de las opiniones e intereses particulares de los creadores de un documento oficial permite empezar a realizar una descripción densa de la vida social asociada a su proceso de elaboración. Esta parte sólo arroja información para interpretar la perspectiva de quienes integran las estructuras oficiales o representan a las instancias estatales. De ahí que resulte necesario agregar un nivel de análisis etnográfico enfocado a interpretar el impacto que tiene dicho documento en la sociedad donde se construye; es decir, sus efectos en los grupos a los que alude de manera directa, pues las textualidades de cualquier decreto oficial están vinculadas con las relaciones sociales y los espacios en los que se desenvuelve la vida social, política y económica de cualquier colectividad (Carbó, 1995; Sierra, 1992). Si bien es común que las opiniones de los grupos a los que implica de manera directa un manuscrito oficial –como una ley– no sean tomadas en cuenta durante su proceso de creación, ello no niega que una vez que sale a la luz sufre múltiples reconfiguraciones al tratar de regular la vida pública, pues durante su puesta en práctica es traducido de múltiples maneras por diversos actores, quienes lo interpretan desde sus modelos e ideas particulares sin seguir a pie juntillas lo establecido en los regímenes de poder de las lógicas estatales (Shore, 2010).

Hasta aquí he tratado de evidenciar la impronta antropológica de mi propuesta para interpretar la vida social de cualquier documento oficial. No obstante, a mi modo de ver, la clave etnográfica para adentrarse en los repositorios documentales de cualquier sociedad radica en la forma como se interactúa con ellos, a fin de develar e interpretar cuál es el sentido político de las relaciones sociales que los produjeron, así como el por qué sus creadores actuaron de

determinada manera en su hechura. Ello sin dejar de lado la forma en que su contenido impactará los imaginarios y prácticas sociales de una colectividad determinada. Mediante un caso práctico que he estudiado en las arenas legislativas de la Ciudad de México (CDMX), mostraré la utilidad de analizar los repositorios de información oficiales con los que contamos hoy día para construir insumos etnográficos relevantes que permiten profundizar en las luchas políticas de los pueblos y barrios originarios asentados en la capital del país. En términos generales, la propuesta metodológica a continuación desarrollada busca explicar: ¿en qué medida los datos etnográficos de la vida social de una ley permiten interpretar la forma en que los grupos sociales reaccionan a los discursos contenidos en los documentos "oficiales"? Y ¿de qué manera podemos adentrarnos en los imaginarios sociales y prácticas políticas que generan esos discursos?

Precisiones metodológicas en torno a la relación etnografía-documentos

El desencuentro entre la etnografía y las fuentes documentales tiene sus orígenes en la continua descalificación que los primeros antropólogos hicieron tanto a las fuentes documentales de los pueblos originarios con los que realizaban sus investigaciones, como al precepto de que estos grupos poseían una vasta tradición histórica propia. Como señala Crewe (2018, p. 24), en un inicio las etnografías clásicas asumieron que las culturas de sociedades remotas eran estáticas y por ello estaban inmovilizadas en el tiempo. Sin embargo, la misma autora precisa la emergencia de posturas que dinamizarán los enfoques metodológicos estructural-funcionalistas, dando paso a visiones procesualistas que buscarán entender las fases de la acción social desde el punto de vista de las y los actores. Los puntos de quiebre entre estos enfoques antropológicos lo constituyen las reflexiones sobre el cambio y continuidad realizadas por Gluckman (2003), así como los cuestionamientos de Leach (1976) al supuesto funcionalista de que las sociedades se encontraban en constante equilibrio, pues en cualquier entorno social siempre acontecen procesos de fusión-fisión que devienen en un estado de cambio, inconsistencia y constante dinamismo. Estas reflexiones sentarían las bases para que autores clásicos de la talla de Evans-Pritchard repensaran la idea de que la etnografía no debe atender las evidencias documentales de una sociedad –asumidas como fuentes históricas–, al afirmar en sus últimos trabajos que si un antropólogo/a desea comprender la naturaleza de las instituciones

sociales, sólo podrá hacerlo con la ayuda de los documentos y las recopilaciones verbales en torno a ellos (Evans-Pritchard, 1974, p. 49).

Los diálogos entre la antropología y la historia han generado aportes muy importantes al desarrollo de un enfoque intitulado etnografía histórica, pues algunas investigaciones bajo esta impronta utilizaron el trabajo de campo para interpretar la forma en que determinados documentos históricos son reconfigurados o resignificados por las y los actores en sus prácticas políticas contemporáneas (Vázquez, 1992; Sánchez, 2006). Otros estudios han recuperado el diálogo entre antropología e historia para cuestionar las relaciones de poder en la forma como es representada la alteridad en los archivos oficiales asumidos como fuentes (Joseph y Nugent, 2002; Achim, 2017). No obstante, la etnografía de la vida social de los documentos se distingue de estos enfoques al apostar por reconstruir de manera creativa, sin limitar la imaginación antropológica y sus dosis de ficción controlada (Maldonado, 2018), todos los elementos simbólicos, performativos y discursivos que no están explícitos en la trama textual de un documento (López Caballero, 2017; López Caballero y Acevedo, 2018; López, 2019), pero que existen indicios de su presencia en registros visuales, documentales y biográficos (debates previos, anteproyectos, iniciativas, minutas, documentos y comunicados oficiales, entre otros) que erróneamente han sido considerados residuales,[2] subestimando que dichos indicios son fundamentales para entender la forma en que diversas visiones (no sólo la hegemónica) se disputan la lógica imperante en la producción de cualquier documento "oficial" contemporáneo.

Como lo establece Crewe (2015), algunos aspectos de la dinámica cultural sólo pueden entenderse si en la labor etnográfica se rastrea cómo se desarrollan las relaciones, prácticas e ideas de los documentos oficiales creados por comunidades de especialistas en los recintos legislativos y en sus respectivos entornos informales. Para esta autora, el estudio de cualquier producción documental debe considerar los rituales de cooperación y rivalidad acontecidos en los espacios institucionales donde se crea un documento legal como fuera de ellos, pues tanto el análisis discursivo y performativo de la producción documental, como los testimonios informales obtenidos mediante entrevistas a profundidad, son fundamentales para interpretar las divergencias entre la

[2] Un excelente ejemplo de los vínculos entre la etnografía tradicional y la vida social en los documentos oficiales se encuentra en Auyero y Sobering (2021), quienes utilizan esta última estrategia para reconstruir el punto de vista de aquellas personas que representan al Estado, a partir de un archivo legal producido por las propias estructuras judiciales del gobierno argentino.

retórica del recinto donde se realizó dicho texto, con las reglas del juego político y las prácticas que se ponen en marcha al intentar influir en su hechura. Así, la propuesta etnográfica aquí expuesta parte por diseccionar la vida social en los documentos oficiales que son producidos por una red de actores con una intencionalidad política específica. Posteriormente, mediante un enfoque procesual, se realizará una etnografía de las textualidades y las disputas de sentido en ciertas evidencias documentales que materializan la óptica estatal, con el objetivo de interpretar los imaginarios políticos que se (re)crean durante su elaboración y, si es posible, en las prácticas que detonan una vez "oficializados".

Para lograr lo anterior, en primer lugar, se opta por llevar a cabo el análisis discursivo de un documento oficial mediante una "etnografía documental" (Holliday, 2002) de los rastros materiales y huellas documentales generadas durante su elaboración. Este primer corte metodológico permite reconstruir los conflictos suscitados al definir un documento que refleja la lógica del Estado, a partir de las evidencias textuales y audiovisuales producidas por las y los actores del proceso de deliberación y elaboración de cualquier acuerdo legal. Muchas de estas evidencias hoy día están disponibles en los acervos de información que se publican en internet como parte de los esquemas de "apertura" y "transparencia" que promueven las instancias estatales.[3] En dichas evidencias textuales[4] es posible interpretar los lenguajes de poder, retóricas y argumentaciones que buscan persuadir y legitimar las narrativas asociadas a la correcta redacción de, por ejemplo, una ley. Estas relaciones de poder emergen de manera particular cuando en las interacciones entre las y los actores que elaboran un documento legal se disputa el sentido textual que debe de tener determinado párrafo, surgiendo una tensión vinculada con aquellas metáforas movilizadoras[5] que, por un lado, legitiman la postura de cada grupo en torno

[3] Algunas estrategias para registrar los procesos sociales que acontecen en los entornos sociodigitales se pueden consultar en los capítulos de Pérez y Faudoa en este libro.

[4] David Mosse (2006) establece que mediante la categoría géneros textuales se puede interpretar un documento evitando el ejercicio puramente técnico y lingüístico, para redirigir la atención a las relaciones sociales que lo produjeron, las negociaciones y consensos que recoge y los futuros desacuerdos y disputas sobre los significados que anticipa.

[5] Estas son a menudo palabras persuasivas, "políticamente correctas" o aceptablemente "neutras", las cuales una vez que son dotadas de sentido resultan fundamentales en las disputas políticas (del cual forman parte las arenas parlamentarias), ya que buscan estructurar el campo de decisiones de quienes elaboran las leyes. Estas metáforas nos permiten interpretar la forma en que los sujetos de derecho son plasmados en las leyes, a través de representaciones, categorizaciones o clasificaciones que les son asignadas arbitrariamente y sobre las cuales tienen poco control. Al respecto véase Merry (2017).

a sus posicionamientos políticos y, por otro, generan reacciones sociales por los efectos que dichas conceptualizaciones podrían tener en la vida cotidiana. En el tema que nos ocupa destacan los debates generados por las divergentes posiciones sobre la interculturalidad, el sentido y las particularidades de la consulta, la autodeterminación de los pueblos, el respeto a los derechos humanos, la transversalidad de la ley y la ampliación de derechos, por citar algunos ejemplos.

La etnografía documental nos permite sortear un primer nivel discursivo para analizar los sentidos políticos que dieron forma a un documento oficial. Pero parafraseando a Geertz (2003) sobre el dilema antropológico que surge al establecer que nuestra disciplina debe decidir entre seguir hablando *de* comunidades y dar paso a interpretar los procesos socioculturales que acontecen *en* ellas, se puede decir que en la etnografía de la vida social de los documentos no sólo debemos estudiar los textos a nivel *de* su contenido discursivo, sino que también se deben interpretar las relaciones sociales que se expresan *en* sus juegos de lenguaje. En ese sentido, el segundo paso metodológico consiste en analizar, mediante una visión procesual (Swartz, Turner y Tuden, 1966), aquellas situaciones o casos particulares detectados en la etnografía documental, que facilitan la descripción de las relaciones sociales en donde se manifiestan las fuerzas dinámicas de la política que hacen explícito un conflicto o una crisis entre las y los actores que realizan un documento oficial.

Parafraseando a Víctor Turner (2002), las tensiones al elaborar un documento pueden ser asumidas como *dramas sociales y legislativos*, pues permiten representar las partes de un proceso social que puede aislarse y describirse con exactitud; así, mediante esta categoría, podemos reconstruir desde los puntos de vista de los involucrados las fases "inarmónicas" del proceso de elaboración textual donde hay una irrupción tensional, un conflicto o una contradicción entre los intereses y las actitudes de los actores que elaboran una ley. Estas fases se componen por:

1. La brecha, que representa el detonador simbólico de la confrontación o enfrentamiento que rompe la relación socialmente normada por medio de la infracción pública y abierta o por el incumplimiento de una norma.
2. La escalada de la crisis, producto de extensión y expansión de la brecha que tiende a polarizarse entre los grupos antagónicos o en conflicto.
3. La acción reparadora, es decir, los mecanismos de ajuste (formales o informales) que buscan evitar que la crisis se expanda.

4. El cisma o reintegración son los procesos de restauración donde se reintegra el grupo socialmente alterado o se presenta una escisión irreparable (Turner, 2002, pp. 49-53).

En los siguientes párrafos ejemplificaré los pasos a seguir para realiza la etnografía de la vida social de una normatividad que afecta el reconocimiento de derechos de los Pueblos y Barrios Originarios, así como de las Comunidades Indígenas Residentes (PBOCIR). Esta reconstrucción cualitativa permitirá interpretar las intencionalidades políticas de las y los constituyentes que participaron en dichas disputas y conflictos, con el objetivo de evaluar en qué medida asumieron la agenda de los pueblos originarios e indígenas como una deuda histórica que el nuevo ordenamiento legal debía resarcir. Al esclarecer el sentido de sus intencionalidades, se busca inferir la posición personal de cada constituyente sobre el pluralismo jurídico, ya que dicha valoración se relaciona con sus grados de aceptación o negación por replantear el derecho estatal con otras formas jurídico-políticas propias de los pueblos de la CDMX.

Etnografía de las disputas textuales y los sentidos discursivos

Antes de presentar el caso de estudio con el que ejemplificaré el potencial etnográfico del análisis de la vida social de una ley, conviene precisar las fases procesuales que me permiten interpretar de manera articulada tanto el proceso de creación de la ley, como su contenido discursivo. Posteriormente, el paso de cierre metodológico implica centrarnos en indagar las reacciones sociales que genera un documento oficial en las poblaciones o grupos que alude directamente. El punto de partida de la vida social de los documentos es ubicar una problemática de investigación que esté cruzada por una vasta producción documental. Cabe aclarar que este punto no reduce las posibilidades de trabajar únicamente con temáticas que acontecen en estructuras institucionales de corte estatal. Si asumiéramos esa posición estaríamos cayendo en el mismo error que cometieron las etnografías clásicas. En consecuencia, la producción documental de un proceso social puede estar asociada a cualquier tipo de sociedad y acontecer de acuerdo con las particularidades de registros de la vida cotidiana que han practicado consuetudinariamente. Así, podríamos trabajar con los archivos agrarios, jurídicos, comunitarios, entre otros, de cualquier colectividad que los genere en el marco de sus acuerdos colectivos.

Considerando que nuestro tema es la producción de una normatividad constitucional que atañe a los PBOCIR, el siguiente paso fue buscar toda la información documental relacionada con este tema de investigación,[6] de la vasta producción documental generada por el trabajo parlamentario de las y los constituyentes que redactaron la primera Constitución Política de la Ciudad de México (CPCDMX) a finales de 2016 y principios de 2017. He priorizado la etnografía documental de las versiones estenográficas de las sesiones de las comisiones de Principios Generales y la de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes, ubicando las *textualidades* de aquellos momentos en los que alguna temática, categoría o concepto, referente a los derechos de los PBOCIR, generó controversia en sus respectivas comisiones. Adicionalmente, se revisaron las versiones estenográficas producidas por las demás comisiones de la Asamblea Constituyente cuando se daba contenido a los derechos de los pueblos y barrios para ubicar las alusiones y el sentido político de los argumentos enunciados por sus integrantes. Con esta información se construyeron dos repositorios: en el primero, se sistematizó todo el contenido de las versiones estenográficas de las sesiones en donde el componente principal de debate fueron los pueblos originarios e indígenas (las dos comisiones arriba citadas); en el segundo, se identificaron cuatro comisiones donde se utilizaron argucias legislativas por las y los constituyentes que tenían amplia experiencia en puestos de representación popular, a fin de acotar, entorpecer y rechazar el debate transversal de esta materia, relegando la discusión sobre los pueblos hacia la comisión enfocada en esta agenda.

La etnografía documental de la elaboración de los artículos constitucionales evidenció la existencia de dos fuentes de información que reflejaban las divergencias textuales y las metáforas movilizadoras asociadas a las disputas de sentido de los derechos de los PBOCIR. Por ello, fue necesario comparar la argumentación contenida en el Proyecto de Constitución Política de la CDMX[7] con la redacción final de la CPCDMX publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 5 de febrero de 2017 (véase Tabla 1). Esta comparación entre los *inputs-outputs* de la dinámica legislativa evidencia la importancia de *descajanegrizar* (Latour,

[6] En este punto, más que recurrir a la netnografía, algunas investigaciones contemporáneas optan por realizar análisis y minería de datos para sistematizar las grandes cantidades de información (esta estrategia regularmente se le conoce como *Big Data)*.

[7] Elaborado por un grupo de especialistas denominados como "Los Notables" y que fue remitido por el Jefe de Gobierno, Miguel Ángel Mancera, al pleno de la Constituyente el 15 de septiembre, 2016.

2010) el proceso de elaboración de los principales artículos constitucionales relacionados con el debate de los derechos de los pueblos originarios e indígenas mediante el ensamblaje de las interpretaciones sobre las divergencias textuales, las disputas de sentido, los condicionamientos ideológicos-partidarios y las visiones retrospectivas de la labor constituyente.

Las pugnas de sentido y dramas legislativos que acontecieron en la constituyente, al estipular los derechos sobre los PBOCIR, evidencian que los principales detonadores discursivos de confrontación y polarización entre grupos antagónicos se centraron en cuatro artículos (2, 57, 58 y 59), discutidos en las comisiones de Principios Generales y la de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (en adelante de Pueblos y Barrios). Asimismo, son aludidos en otros once artículos (15, 16, 17, 18, 21, 25, 26, 27, 52, 53 y 56), al ser mencionados de manera tangencial, más no transversal, en alguno de sus apartados, fracciones o incisos.

Las divergencias textuales en el contenido de los artículos constitucionales que definían los derechos de los PBOCIR, así como los conflictos legislativos detectados en las comisiones que precisaban su normatividad, son la materia prima para ensamblar una interpretación de los sentidos políticos y las lógicas partidarias asociadas a los disensos, alianzas y negociaciones que se desarrollaron en el marco de la Asamblea Constituyente. Como lo muestra la Tabla 1, los cuatro artículos que precisaron la temática indígena en la nueva normatividad tuvieron cambios sustanciales en su estructura textual, a nivel de títulos, capítulos, número de artículo, apartados, fracciones e incisos, entre la propuesta inicial de redacción y la versión final. Estas divergencias son el primer indicio para ubicar las metáforas que generaron las disputas políticas al interior de las comisiones enfocadas a esta agenda.

Una de las metáforas que encausó el debate de la comisión donde se discutió el contenido del artículo 2 –enumerado como 3 en la propuesta inicial–, fue la oposición de los prefijos multi/inter para definir la orientación político-cultural en torno a la convivencia de una amplia gama de diversidades a nivel étnico e identitario. Este antagonismo marcó los derroteros del debate legislativo sobre las posiciones que si bien reconocen la diversidad de colectividades que conforman la CDMX, tienen matices en la forma como ésta debe ser asumida por el Estado. Así, para los enfoques "multi", la diversidad es advertida como un problema que debe solucionarse, mientras que en los "inter" la diversidad es un valor que enriquece a la sociedad en su conjunto. El mejor ejemplo de una brecha textual que detonó un drama legislativo al definir el carácter

Tabla 1
Divergencias textuales en los artículos sobre los PBOCIR de la CDMX

Proyecto de Constitución			Constitución Política de la CDMX		
Título / Capítulo	*Artículo*	*Síntesis de Contenido*	*Título / Capítulo*	*Artículo*	*Síntesis de Contenido*
Principios Generales	3. "De la composición pluricultural, plurilingüe y multiétnica de la ciudad"	1. La Ciudad de México tiene una composición pluricultural, plurilingüe y multiétnica sustentada en sus pueblos y comunidades indígenas y barrios originarios, fundada en la diversidad de sus tradiciones y expresiones sociales, culturales y territoriales. 2. Desde su origen, la diversidad cultural de la Ciudad de México se fundamenta en ser destino de migraciones y exilios, lo que la convierte en una ciudad refugio. 3. En ella conviven distintos modos de vida urbana y rural que se manifiestan en múltiples formas de participación basadas en el reconocimiento de las diferencias, el diálogo intercultural y las representaciones políticas y sociales. 4. La Ciudad de México es un espacio abierto a todas las manifestaciones de las culturas locales, nacionales y globales; aprovecha los aportes de las generaciones para la construcción del futuro; impulsa la sociedad del conocimiento y promueve, de modo prioritario, la educación integral e inclusiva en todos los niveles, la investigación científica, la innovación tecnológica y la difusión del saber.	Disposiciones Generales	2. "De la naturaleza intercultural, pluriétnica, plurilingüe y pluricultural de la Ciudad"	1. La Ciudad de México es intercultural, tiene una composición plurilingüe, pluriétnica y pluricultural sustentada en sus habitantes; sus pueblos y barrios originarios históricamente asentados en su territorio y en sus comunidades indígenas residentes. Se funda en la diversidad de sus tradiciones y expresiones sociales y culturales. 2. La Ciudad de México se enriquece con el tránsito, destino y retorno de la migración nacional e internacional. 3. La Ciudad de México es un espacio abierto a las personas internamente desplazadas y a las personas extranjeras a quienes el Estado Mexicano les ha reconocido su condición de refugiado u otorgado asilo político o la protección complementaria.

Proyecto de Constitución			Constitución Política de la CDMX		
Título / Capítulo	*Artículo*	*Síntesis de Contenido*	*Título / Capítulo*	*Artículo*	*Síntesis de Contenido*
Distribución de poder / Cap. VII "Ciudad Pluricultural"	63. "Derechos de los pueblos y comunidades indígenas y barrios originarios"	La Ciudad de México reconoce los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, así como de los barrios originarios y los no originarios, históricamente asentados en su territorio.	De la Distribución del Poder / Cap. VII "Ciudad Pluricultural"	57. "Derechos de los pueblos indígenas en la Ciudad de México"	Esta Constitución reconoce, garantiza y protege los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas y sus integrantes. Las mujeres y hombres que integran estas comunidades serán titulares de los derechos consagrados en esta Constitución. En la Ciudad de México los sujetos de los derechos de los pueblos indígenas son los pueblos y barrios originarios históricamente asentados en sus territorios y las comunidades indígenas residentes.
Distribución de Poder / Cap. VII "Ciudad Pluricultural"	64. "Composición pluricultural, plurilingüe y multiétnica de la Ciudad de México"	1. La Ciudad de México tiene una composición pluricultural, plurilingüe y multiétnica sustentada originalmente por sus pueblos y comunidades indígenas y barrios originarios. 2. Los pueblos y comunidades indígenas y barrios originarios son aquellos que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan en parte sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, sistemas normativos propios, tradición histórica, territorialidad y cosmovisión y que a su vez se reconocen como: a) Los pueblos y barrios originarios. b) Los barrios originarios de la ciudad y los pueblos y comunidades indígenas.	De la Distribución del Poder / Cap. VII "Ciudad Pluricultural"	58. "Composición pluricultural, plurilingüe y pluriétnica de la Ciudad de México"	1. Esta Constitución reconoce que la Ciudad de México tiene una composición pluricultural, plurilingüe y pluriétnica sustentada en sus pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes. 2. Se entenderá por pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes lo siguiente: a) Los pueblos y barrios originarios.b) Las comunidades indígenas residentes. 3. Se reconoce el derecho a la autoadscripción de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes y de sus integrantes. La conciencia de su identidad colectiva e individual deberá ser criterio fundamental para determinar a los sujetos que se aplicarán las disposiciones en la materia contenidas en esta Constitución.

Proyecto de Constitución			Constitución Política de la CDMX		
Título / Capítulo	*Artículo*	*Síntesis de Contenido*	*Título / Capítulo*	*Artículo*	*Síntesis de Contenido*
		3. Se reconoce el derecho a la autoadscripción. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar quiénes son las y los derechohabientes de las presentes disposiciones.			
	65. "De los pueblos y comunidades indígenas y barrios originarios"	A. Carácter jurídico B. Autonomía C. Desarrollo de los pueblos y comunidades D. Derecho a la tierra, al territorio y a los recursos naturales	De la Distribución del Poder / Cap. VII "Ciudad Pluricultural"	59. "De los derechos de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes"	A. Carácter jurídico B. Libre determinación y autonomía C. Derechos de participación política D. Derechos de comunicación E. Derechos culturales F. Derecho al desarrollo propio G. Derecho a la educación H. Derecho a la salud I. Derechos de acceso a la justicia J. Derecho a la tierra, al territorio y a los recursos naturales K. Derechos laborales L. Medidas de implementación M. Órgano de implementación

Fuente: Elaboración propia a partir del Proyecto de Constitución Política de la CDMX y la Constitución Política de la Ciudad de México.

intercultural de la capital del país estuvo determinado al precisar la redacción que identificaría el segundo artículo de la Constitución, pues el Partido Acción Nacional (PAN), el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y Nueva Alianza defendían la propuesta original anclada en la metáfora de la "composición" pluricultural, plurilingüe y multiétnica de la ciudad; mientras que MORENA cuestionó dicha categoría y se decantó por la de "naturaleza" intercultural, pluriétnica, plurilingüe y pluricultural, bajo el argumento de que la primera aludía únicamente al momento actual, dejando de lado el legado histórico de una ciudad de pueblos y comunidades con diversas adscripciones étnicas.

Una viñeta detectada en la etnografía documental de las versiones estenográficas de la Comisión de Principios Generales, que refleja el drama textual relacionado con la disputa de sentido sobre la composición multiculturalista o la naturaleza intercultural de la ciudad en la elaboración del artículo 2, la encontramos en la discusión generada por un constituyente de Nueva Alianza, quien argumentó lo siguiente:

> Somos una ciudad cosmopolita y plural, que aspiramos desde luego a mantener nuestro patrimonio cultural, histórico, arquitectónico, etcétera, pero que somos una ciudad abierta al mundo, a los migrantes, a todos los idiomas, a todos los trabajadores. No somos una ciudad de castas, no somos una sociedad de razas que esté dividida en cantones o en guetos raciales, que balcanicen a la ciudad y que impidan una gobernanza integrada del organismo urbano; la ciudad es un organismo inseparable que tiene que funcionar absolutamente coherente.[8]

La supuesta posición multiculturalista de la CDMX fue refutada por un constituyente de MORENA, lo cual escaló el conflicto sobre el contenido del artículo 2 al poner sobre la mesa un contrargumento que reivindicó la naturaleza intercultural de la ciudad, destacando tanto el anclaje histórico de los PBOCIR en la capital, como la necesidad de resarcir los procesos de exclusión y discriminación que han enfrentado ante las políticas de integración por parte del Estado. Tal como lo muestra el siguiente testimonio:

> El tema es muy importante, no lo banalicemos, porque él [el constituyente de Nueva Alianza] dice que hay una suerte de discriminación inversa; ese es su argumento,

[8] Versión estenográfica de la primera sesión de trabajo de la Comisión de Principios Generales. Fecha: 18 de noviembre, 2016.

> porque los pueblos originarios, las comunidades indígenas, los afromexicanos, los asiomexicanos, también quieren su inclusión o están incluidos expresamente y el resto no estamos incluidos en esa redacción. Yo creo que hay –y con esto no podemos engañar al contexto histórico, ni la realidad de nuestro país– una discriminación histórica en contra de los pueblos originarios de México y aquí no estoy diciendo nada nuevo ni nada extraño (…). Entonces [la naturaleza intercultural del artículo 2] es una recuperación de los derechos de esos pueblos y de esas personas.[9]

Utilizando la noción de los dramas legislativos, en las siguientes líneas se reconstruye la forma en que fueron representados y discutidos los derechos de los PBOCIR, en los escenarios derivados de la Asamblea Constituyente. En primer lugar, destaca la escasa presencia de disensos relacionados con la temática indígena en las comisiones que atendieron otras agendas del nuevo ordenamiento jurídico-político de la CDMX –como fueron Carta de Derechos; Desarrollo Sustentable y Planeación Democrática; Ciudadanía, Ejercicio Democrático y Régimen de Buen Gobierno; y Alcaldías. Llama la atención que la única comisión que no precisó ninguna alusión textual a estas colectividades, y en consecuencia no albergó dramas legislativos sobre el tema, fue la de Poder Judicial, Procuración de Justicia, Seguridad Ciudadana y Organismos Constitucionales Autónomos, lo cual sin duda es un dato etnográfico revelador que nos permite establecer una serie de supuestos en torno a la forma en cómo son concebidos los derechos autonómicos de estos pueblos desde las lógicas estatales.

En segundo lugar, la etnografía documental evidencia un cisma detonado por el carácter intercultural de la CDMX, generando que todo lo relacionado con los derechos de los PBOCIR se remitiera a la comisión enfocada a discutir y precisar el contenido de los tres artículos que conformaban esta agenda (57, 58 y 59); las implicaciones políticas de esta situación se analizan más adelante. La naturaleza intercultural de la ciudad emerge como guía de sentido y metáfora movilizadora en los debates de la Comisión de Pueblos y Barrios, pues la disputa de sentido de esta categoría servirá para sustentar posiciones pragmáticas o garantistas en torno al reconocimiento de derechos de dichas colectividades. Al respecto, la visión retrospectiva de una constituyente precisa que "en los debates de la comisión ya no tuvimos que discutir si la ciudad era intercultural; nos libramos de esa discusión que hubo en la de Principios Generales. Ahora

[9] Versión estenográfica de la primera sesión de trabajo de la Comisión de Principios Generales. Fecha: 18 de noviembre, 2016.

el tema era sobre lo multi y lo pluri, o sea, de cantidad o cualidad para definir lo cultural, lingüístico y étnico".[10]

Las disputas de sentido sobre los artículos 57 y 58 –enumerados como 63 y 64 en la propuesta inicial– acontecieron al precisar quiénes serían los sujetos de derecho y cómo serían entendidos en el cuerpo legal de la CPCDMX. Las divergencias textuales del artículo 57 se relacionaron con el uso político de la categoría "pueblo indígena" enunciada estratégicamente por las y los constituyentes, que tenían una perspectiva garantista y buscaban incluir tanto los derechos individuales como los colectivos. En lo que respecta al artículo 58, las brechas textuales que generaron antagonismos fueron la autoadscripción identitaria de los PBOCIR y su categoría jurídica específica (derechohabientes o sujetos de derecho). La reconstrucción de estos debates evidencia los posicionamientos que tenían las y los constituyentes de diversos partidos al tratar de influir en la redacción final de ambos artículos.

> Constituyente del PRD: La Ciudad de México reconoce los derechos.../ Y yo planteo que diga esta Constitución reconoce a los pueblos y barrios originarios, a las comunidades indígenas residentes, como *entidades de derecho público*.
> Constituyente de MORENA: En este primer artículo no queda claro cuáles son los sujetos de derecho, (…) en mi caso, la propuesta es especificar cómo los propios sujetos se han denominado. Es decir, estamos reconociendo *dos categorías de indígenas*, la de los pueblos y barrios originarios y de las comunidades indígenas residentes.
> Constituyente del PAN: [propone mantener la redacción original y] trasladar este debate a la Carta de Derechos (…) me parece importante que más que meterlo como un asunto de poder, sea reconocido como un asunto de derechos (…) agregando la parte de las comunidades de origen indígena que no viven en un pueblo o barrio originario, que originalmente está en el 16 N como un apartado dentro de todos los *grupos de atención especial*.[11]

El drama anterior permite ubicar dos visiones diferenciadas sobre la forma en que serán definidos los PBOCIR en el cuerpo legal de la CPCDMX. Por un lado, están las visiones que defienden el Proyecto de Constitución del Jefe de Gobierno y simulan un reconocimiento jurídico de los pueblos sin precisar los derechos colectivos, dando pie a que queden acotados al plano individual

[10] Entrevista a Diputada Constituyente del PRD.

[11] Versión estenográfica de la Comisión de Pueblos y Barrios Originarios. Fecha: 17 de noviembre, 2016. Cursivas mías.

(representadas por algunos constituyentes del PRD, PAN y del Ejecutivo Federal[12]). Por otro, están las propuestas que reconocen, garantizan y protegen sus derechos individuales y colectivos (representadas por algunos constituyentes del PRD y MORENA). A pesar de que las "izquierdas" electorales tuvieron puntos de acuerdo en los debates de las comisiones, las posturas de sus constituyentes sobre los derechos colectivos de los pueblos, en ciertos casos, dejaron ver la heterogeneidad de posiciones al interior de las bancadas de estos partidos. El análisis discursivo de los debates sobre la autonomía de los pueblos, barrios y comunidades, acontecidos en las dos comisiones que atendieron esta agenda, evidencia posicionamientos incompatibles hasta entre constituyentes del mismo partido, como lo muestran los siguientes testimonios:

> Constituyente A de MORENA La propuesta de MORENA insiste no solamente en una autonomía organizacional de los pueblos, de las comunidades indígenas residentes y de los afromexicanos, sino que también estamos proponiendo el cuarto orden de gobierno, no nivel, debe decir orden de gobierno para que exista autonomía sobre el territorio de los pueblos originarios.[13]
> Constituyente B de MORENA ¿La democracia comunitaria sólo pudiera ejercerse a través de los pueblos y barrios originarios? o ¿yo podría conformar una comunidad diferente, nueva, dentro de diez años y decir que voy a ejercer la democracia comunitaria? Siendo ejercida por pueblos y barrios originarios me parece procedente y prudente. Lo que me preocupa es que los empecemos a organizar en comunidades de otra naturaleza, y que unos participemos con una condición que no nos confiere la Constitución y que sí les da a los pueblos y barrios originarios. Ahí esa es mi única preocupación.[14]

A las divergencias intrapartidarias se sumaron las pugnas y conflictos entre las y los constituyentes al definir los contenidos del artículo 59 –enumerado como 65 en la propuesta inicial–, los conflictos se presentaron al precisar la batería de derechos de los PBOCIR, su carácter jurídico y su autonomía. El primer

[12] El PRI no acreditó a ningún constituyente en esta Comisión, a pesar de que las demás fuerzas partidarias demandaron su presencia; la perspectiva de dicho partido en torno a esta agenda será defendida en la comisión por el representante del Ejecutivo Federal, quien era un reconocido priísta.

[13] Versión estenográfica de la Comisión de Principios Generales. Fecha: 14 de noviembre, 2016.

[14] Versión estenográfica de la Comisión de Principios Generales. Fecha: 21 de noviembre, 2016.

drama legislativo en torno a estos debates aconteció en la Comisión de Principios Generales, cuando MORENA presentó una propuesta de modificación al artículo 2, con el propósito de reconocer la libre determinación de los pueblos, su autonomía y el derecho a un cuarto orden de gobierno. Esta propuesta fue rechazada por las demás fuerzas partidarias, bajo el argumento de que "en el párrafo 1 ya se agrega la definición de la autonomía de la Ciudad de México como entidad federativa … [la autonomía de los pueblos] no cabe de ninguna manera en este párrafo y tampoco el cuarto nivel de gobierno. Eso ya está en los artículos 63 y 65".[15]

La etnografía documental mostró cómo el rechazo de la autonomía de los pueblos en los principios rectores de la nueva constitución representa una maniobra legislativa, para acotar cualquier intento de transversalización de sus derechos colectivos, implementada por las y los constituyentes que buscaban limitar el avance de dichos derechos en las comisiones enfocadas a otras agendas. Paradójicamente, la instalación de una comisión especializada para discutir la autonomía cimentó el camino para que se ampliara el conjunto de derechos hacia los PBOCIR, respaldados en su carácter jurídico, libre determinación y autonomía (artículo 59), pues como resaltaba una constituyente de MORENA, ese derecho ya está reconocido en la Constitución Federal, y para la ciudad había que preguntarse:

> ¿Cuál es el régimen de autonomía que se va a instituir en la Ciudad de México para que los pueblos puedan ejercer ese derecho? (…) para el caso de la autonomía implica transferencias en todas estas materias, tiene que ver con derechos sociales, de educación, salud, etcétera.[16]

Una prematura conclusión de las divergencias textuales en la redacción final del artículo 59, indicaría que las materias de acción de la autonomía se ampliaron exponencialmente en relación con el Proyecto de Constitución enviado por el Jefe de Gobierno (Tabla 1). Pero resulta necesario reflexionar por qué en esta Comisión existieron escasos argumentos en contra de la ampliación de derechos en dicho artículo, al grado que el único drama legislativo relacionado con acotar el alcance de la autonomía fue expresado por el representante del

[15] Constituyente del PRD. Versión estenográfica de la Comisión de Principios Generales. Fecha: 14 de noviembre, 2016.

[16] Versión estenográfica de la Comisión de Pueblos y Barrios Originarios. Fecha: 27 de octubre, 2016.

Ejecutivo Federal, al indicar: "tenemos que cuidar que el dictamen tiene que ajustarse, básicamente, a que el texto propuesto se ajuste al contenido de la Constitución [Federal]".[17]

Los dramas y las disputas de sentido en torno a la narrativa y argumentación final de una ley ubicados gracias a la etnografía documental, nos permiten perfilar una serie de guiones de interlocución para reconstruir e interpretar las explicaciones que dan los actores institucionales sobre sus comportamientos. Para ello, es fundamental recuperar el punto de vista de dichos actores acerca de sus lógicas políticas de acción. Las tramas de poder detrás de la ausencia de conflictos revelan la existencia de una serie de argucias legislativas implementadas por los partidos que se oponían a extender el alcance de los derechos de los PBOCIR.

Los dramas legislativos acontecidos en la Comisión de Pueblos y Barrios evidencian cómo las recurrentes discusiones sobre la consulta a los pueblos y su carácter vinculante, sirvieron de mecanismo de contención para retrasar y entorpecer su definición jurídica, así como el alcance que tendría su libre autodeterminación y autonomía en diversas materias. Desde la primera sesión de la Comisión hubo discusiones que fueron repetitivas y sirvieron para retrasar los acuerdos sobre el contenido de los artículos al legislar. Así, las y los constituyentes que no suscribían la autonomía utilizaron la definición del esquema de trabajo, la postura en torno al Proyecto de Constitución del Jefe de Gobierno, y sobre todo el diseño de la metodología de la consulta y el predictamen a consultar con los pueblos, para consumir el tiempo de nueve sesiones y sólo dejar cuatro para precisar los sentidos discursivos de las metáforas en disputa. Una viñeta de esta táctica se muestra en el siguiente testimonio: "Creo que sí es muy respetable la propuesta de la compañera [de MORENA sobre autonomía], pero teníamos dos temas pendientes de resolver, uno era el método y otro era el de la consulta".[18]

El retraso en los debates sustanciales sobre los derechos de los PBOCIR pretendía disipar el tiempo estipulado para presentar una propuesta de dictamen al Pleno. La falta de consenso y la premura al abordar el contenido de los artículos sentó las bases para que empezaran a surgir cuasi-grupos que negociaban al margen de la Comisión; ejemplo de ello fue el establecimiento del protocolo de consulta hacia los pueblos, el cual dejó de lado los debates de nueve sesiones y

[17] Constituyente del Ejecutivo Federal. Versión estenográfica de la Comisión de Pueblos y Barrios Originarios. Fecha: 14 de noviembre, 2016.

[18] Constituyente del Ejecutivo Federal. Versión estenográfica de la Comisión de Pueblos y Barrios Originarios. Fecha: 17 de noviembre, 2016.

presentó a votación un mecanismo de consulta, argumentando que "no es un madruguete, en verdad no, es querer avanzar; nunca se dijo que esto ya estaba aprobado, es una propuesta que traemos siete diputados",[19] así como acuerdos entre los líderes de las bancadas partidarias que tenían como objetivo cabildear el avance de algunas agendas a cambio de otras, tal como lo muestra el siguiente fragmento de entrevista:

> En toda la agenda de pueblos estábamos conscientes de que tenía que haber o existir ese capítulo fortalecido, junto con MORENA y PRD; [el coordinador de bancada] en cierto momento me dijo: "ya no pelees con MORENA, porque si la agenda de pueblos sale, tiene que ser por las dos izquierdas unidas, más unos del PAN y unos del PRI". El partido ya tenía los cálculos de que si en este tema nos recargábamos hacia el PAN tendríamos la mayoría calificada en el pleno, luego se les apoyaría en otros acuerdos.[20]

La etnografía de los dramas legislativos y la interpretación de los testimonios obtenidos en las entrevistas evidencian que otra artimaña legislativa a la que se recurría regularmente, ante la dificultad de imponer o consensuar una redacción personal, fue "encorchetar" las categorías que daban sentido garantista (particularmente autonómico) a los apartados, fracciones o incisos de los artículos 57, 58 y 59, con la intención de posponer su debate a la sesión plenaria y, en su caso, integrar reservas a dichos apartados. Al respecto conviene citar el siguiente testimonio:

> Nuestra iniciativa contrastaba con la visión de otros constituyentes de la comisión, quienes consideraban que bastaba con disponer un catálogo de derechos, sin la configuración de un régimen de autonomía. Los constituyentes de los partidos del PRD, PRI y PAN se oponían a darle concreción al derecho a la autonomía; incluso dos constituyentes del PRD recurrieron al procedimiento de la reserva con la que pretendían eliminar todas las disposiciones de nuestra iniciativa sobre autonomía y derechos territoriales arriba indicada, pero no lo lograron. Luego trataron de evadir la discusión sobre autonomía.[21]

[19] Versión estenográfica de la Comisión de Pueblos y Barrios Originarios. Fecha: 30 de noviembre, 2016.

[20] Entrevista a Diputada Constituyente del PRD.

[21] Testimonio de Diputada Constituyente de MORENA.

El análisis presentado muestra la forma en que las tácticas y argucias legislativas ocupadas para limitar los derechos de los pueblos acotaron el alcance de los derechos otorgados e impidieron su ampliación bajo la promesa de subsanar ese "pendiente" en un proceso de armonización del cual no quedaron registros estenográficos. Ello hace suponer que los acuerdos de armonización de los artículos que conformarían la nueva constitución respondieron principalmente a otros intereses y no al de los sujetos de derecho; en este caso, a los pueblos, barrios y comunidades indígenas de la ciudad. Estas hipótesis derivadas de la etnografía de la vida social de la producción de la ley sobre los derechos de los PBOCIR marcarían la ruta para indagar las traducciones y reacciones que esta normatividad ha generado entre dichas poblaciones. Detallar la estrategia metodológica para realizar un estudio de esa envergadura desborda los objetivos de este capítulo. No obstante, tendría que retomar en sus supuestos y puntos de partida los hallazgos derivados de la vida social de los documentos.

Reflexiones finales: ventajas de interpretar etnográficamente la vida social en los documentos

A lo largo de este capítulo se ha precisado la importancia etnográfica que tiene el análisis discursivo de los documentos oficiales, así como el estudio de las interacciones sociales contenidas en su proceso de creación. Hoy día asistimos a procesos sociales que regularmente quedan documentados en respaldos o repositorios institucionales, aunque también dicha documentación ya es parte de la vida cotidiana de los sujetos al "subir" materiales relevantes de los debates públicos a los entornos sociodigitales. Por ello, la etnografía de la vida social de los documentos se ha vuelto una estrategia metodológica complementaria a cualquier trabajo de campo tradicional o experimental, pues sus hallazgos nos permiten cotejar o complementar la información obtenida por medio de la observación participante, las entrevistas, las historias de vida o la escucha activa.

La propuesta se deja a debate de las y los lectores interesados, pues parafraseando las metas originarias de la labor etnográfica, este enfoque de investigación aplicado al estudio de cualquier evidencia documental permite interpretar las contradicciones entre lo que la gente hace al crear un documento, articulado con su explicación reflexiva de por qué actuó de determinada manera durante el proceso de deliberación y constitución del texto. Vale decir que así como se señalan fases metodológicas agrupadas en la etnografía documental y los

dramas performativos de su construcción, lo presentado busca incentivar otras reflexiones que muestren las ventajas y desventajas de analizar desde un enfoque antropológico las fuentes documentales elaboradas en el "presente etnográfico". Finalmente, la pertinencia de lo aquí planteado recupera la idea de que en cualquier etnografía hay una producción textual y sería ilógico no revisar con la misma perspectiva las huellas documentales de cualquier sociedad, con el objetivo de construir a partir de ellas las relaciones y los efectos que tienen sobre cualquier actor/a social.

Referencias bibliográficas

Abrams, P. (2015). Notas sobre la dificultad de estudiar al estado. En Abrams, P., Gupta, A. y Mitchell, T. *Antropología del Estado*. Fondo de Cultura Económica.

Achim, M. (2017). *From Idols to Antiquity: Forging the National Museum of Mexico*. University of Nebraska Press.

Atkinson, P. y Coffey A. (2004). Analysing Documentary Realities. En Silverman, D., *Qualitative Research. Theory, Method and Practice*. SAGE Publications.

Auyero, J. y Sobering, K. (2021). *Entre narcos y policías: las relaciones clandestinas entre el Estado y el delito, y su impacto violento en la vida de las personas*. Siglo XXI.

Carbó, T. (1995). *El discurso parlamentario en México entre 1920 y 1950: un estudio de caso en metodología de análisis del discurso*. CIESAS-COLMEX.

Clifford, J. (1998). Sobre la autoridad etnográfica. En Reynoso, C. (ed.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa.

Crewe, E. (2015). *The House of Commons. An Anthropology of MPs at Work*. Routledge.

Crewe, E. (2018). Ethnographies of Parliament: Culture and Uncertainty in Shallow Democracies. En *Journal of Organizational Ethnography*, 7 (1), 16-30.

Davies, C. (2002). *Reflexive Ethnography: a Guide to Researching Selves and Others*. Routledge.

Evans-Pritchard. E.E. (1974). *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI.

Geertz, C. (1993). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Gluckman, M. (2003). Análisis de una situación social en la Zululandia moderna. En *Bricolage. Revista de Estudiantes de Antropología*, *1*(1), 34-49.

Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.

Holliday, A. (2002). *Doing and Writing Qualitative Research*. SAGE Publications.

Joseph, G. y Nugent D. (comps.) (2002). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*. ERA.

Latour, B. (2001). *La esperanza de pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Gedisa.

Latour, B. (2010). *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil D'État*. Cambridge.

Leach, E. (1976). *Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudios sobre la estructura social Kachin*. Anagrama.

López Caballero, P. y Acevedo, A. (eds.) (2018). *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*. Arizona University Press.

López Caballero, P. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta siglos XVII-XXI)*. FCE.

López, O. (2019). Entre selva, machetes y hachas: la construcción de las representaciones de lo indígena en Chiapas. En *Sociedades Contemporáneas y espacios de diálogo*. UV, UNACH. (En prensa).

Maldonado, S. (2018). Despejando caminos inseguros. Los retos de la antropología ante la violencia mexicana. En Guber, R. (coord.). *Trabajo de Campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía*. Editorial Sb.

Malinowski, B. (1975). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Península.

Marcus, G. (1991). La escritura etnográfica y la carrera antropológica. En Clifford y Marcus (eds.). *Retóricas de la antropología*. Jucar.

Merry, S. E. (2017). The Potential of Ethnographic Methods for Human Rights Research. En Bard, A.; Sano, H. y McInerney-Lankford, S. (eds.). *Research Methods in Human Rights. A Handbook*. Edward Elgar Publishing, Cheltenham.

Mosse, D. (2006). Anti-social Anthropology? Objectivity, Objection and the Ethnography of Public Policy and Professional Communities. En *Journal of the Royal Anthropological Institute, 12* (4).

Rabinow, P. (1991). Las representaciones son hechos sociales. Modernidad y postmodernidad en la antropología. En Clifford y Marcus (eds.). *Retóricas de la antropología*. Jucar.

Riles, A. (ed.) (2006). *Documents: Artifacts of Modern Knowledge*. University of Michigan Press.

Riles, A. (2003). Ethnography in the Realm of the Pragmatic: Studying Pragmatism in Law and Politics. *Cornell Law Faculty Publications*. Paper 997.

Riles, A. (2005). A New Agenda for the Cultural Study of Law: Taking on the Technicalities. *Cornell Law Faculty Publications*. Paper 782.

Sánchez, C. (2006). *Ciudad de pueblos. La macorcomunidad de Milpa Alta en la Ciudad de México*. Secretaría de Cultura del GDF.

Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda, 10*.

Sierra, M. T. (1992). *Discurso, cultura y poder. El ejercicio de la autoridad en los pueblos hñähñús del Valle del Mezquital*. CIESAS.

Swartz, M., Turner, V. y Tuden, A. (1966). Introduction en *Political Anthropology*. Aldine Publishing Company.

Turner, V. (2002). Dramas sociales y metáforas rituales. En Geist, I. (comp.). *Antropología del ritual*. ENAH.

Vázquez, L. (1992). *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. CONACULTA.

GUÍA PRÁCTICA PARA LA ORGANIZACIÓN Y SISTEMATIZACIÓN DE INFORMACIÓN

Carlos Lucas Mateo
CEA-FCPYS

Introducción

Comúnmente alguien que hace antropología lee, escribe y a veces va a campo. Aunque en apariencia simples, estas tareas siempre terminan por complicarse. Parte de esta inevitable confusión puede deberse a que el trabajo antropológico es enredado casi por definición, pero además existen indeterminaciones prácticas que pocas veces se explicitan por su aparente banalidad y que con el tiempo se muestran fundamentales. Para contribuir a reducir esta incertidumbre, aquí recojo un conjunto de pequeños consejos dedicados a la organización y sistematización de información.

En un intento por superar la sentencia común de que no se puede enseñar a hacer etnografía, prefiero ilustrar algunas cuestiones operativas sobre ella, aunque en principio puedan sentirse ajenas por no estar vinculadas directamente al trabajo de campo. Esta síntesis es producto de mi experiencia personal a partir de fuentes heterogéneas. Cada apartado está pensado para que pueda leerse de forma individual, mientras la secuencia redondea la propuesta en su conjunto. Los consejos y herramientas abarcan desde el manejo de tu biblioteca digital, capturar ideas en notas, recomendaciones de *software*, hasta guías para la gestión del conocimiento digital, vaciado de información, algunos comentarios para la presentación de datos y poco más.

De acuerdo al objetivo del capítulo, caben algunos avisos. Primero, es probable que algunas recomendaciones añejen en el tiempo peor que otras. Respecto al *software*, recojo opciones en su mayoría gratuitas y de código abierto. Sobre el formato, debido al espacio limitado del texto, una parte de los consejos los

encontrarás como notas al pie de página. Y por último, es importante decir que sin ti, estas herramientas están vacías. Tu reflexión y crítica paralela es el complemento necesario para que este esfuerzo sea fructífero más allá de estas páginas. Si algo de lo aquí contenido te sirve como pequeña orientación o mínima inspiración para tu trabajo, me doy por satisfecho.

Revisión de literatura

La búsqueda de literatura es básica y de gran importancia. Cualquier investigación se inicia y fundamenta ahí, incluso esperando que después forme parte de ese cúmulo que luego alguien más revisará. Sin embargo, la producción académica puede ser abrumadora. Cada año hay más académicos, más investigaciones, más revistas, más libros y más artículos. Por esta razón se hace necesario utilizar herramientas que nos ayuden a navegar en esa inmensidad de información.

Primero tenemos que saber qué vamos a investigar. Puede sonar muy obvio, pero buscar literatura sobre generalidades nos llevará a lugares abiertos que difícilmente podremos manejar. Al menos debemos tener claro alguna temática de interés, alguna problemática particular o por lo menos un espacio delimitado. Por poner un ejemplo: podemos pasar de "economías informales" a "comercio ambulante en la periferia de la Ciudad de México". Aunque todavía puede ser general, nuestros esfuerzos están más enfocados en un área más delimitada en la cual nos podemos mover sin perdernos; podemos salir, regresar y todavía tener una guía para avanzar. No es necesaria tanta severidad al comienzo, pues nuestras investigaciones se irán clarificando y especificando conforme avance nuestro propio conocimiento sobre el tema. Para esto es necesario leer.

Bases de datos académicas

Aunque podemos ir a alguna biblioteca en busca de algún texto clásico sobre el tema,[1] aquí prefiero enfocarme en cómo buscar literatura contemporánea a

[1] La forma más fácil de llenarte de bibliografía es haciendo una especie de bola de nieve de referencias: este artículo cita a estos autores, estos autores citan a estos otros. Aunque no hay nada de malo, al final tu bibliografía puede llenarse de libros y artículos que no se vinculan directamente con tus intereses y de textos que simplemente nunca leerás.

través de bases de datos académicas. Lo reitero: la producción académica es abrumadora. Muchas revistas, muchos artículos, muchas investigaciones. Gran parte de lo que queramos investigar seguramente lo encontraremos ya trabajado en diversos documentos. Para eso están las bases de datos. En ellas podemos sumergirnos en todo tipo de recursos e investigaciones, desde archivos fotográficos hasta material etnográfico. Particularmente sobre literatura encontramos bibliotecas digitales. Son de uso frecuente *SciELO*, *Redalyc* o *Dialnet*, de acceso libre y en español. Son muy útiles. Sin embargo, las mayores bases de datos científicas son otras de accesibilidad un poco más complicada. Entre ellas están: *Web of Science*, *Scopus*, *EBSCO*, *Core*, *Semantic Scholar* o las propias de *JSTOR*, *Elsevier* o *Springer*. Algunas de estas bibliotecas no son de acceso libre, pero con una cuenta universitaria podrás explorarlas. Búsquedas especializadas en las bases de datos especializadas es una gran combinación para tu trabajo. En las bibliotecas digitales académicas encontrarás información difícil de ubicar por otros medios, al mismo tiempo que puedes consultar métricas académicas, artículos relacionados, leer sus resúmenes y referencias. Entre más específica sea tu búsqueda, más cómodas serán las actividades posteriores de leer y escribir. Después de realizar búsquedas podrás almacenar los artículos que encuentres en tu gestor de referencias, leerlos, escribir sobre ellos y seguir el ciclo.

Cienciometría

La producción académica tiene distintas formas de verificarse, como la revisión por pares o el otorgamiento de recursos y reconocimientos. Existen además mediciones cuantitativas que ayudan a darnos una idea de la calidad de los trabajos que encontramos y leemos. Considerar estas mediciones pueden ser de ayuda a la hora de buscar literatura e investigaciones. Hay que recalcar que distan de ser perfectas, y su evaluación también dependerá de tu criterio. Algunas mediciones bibliométricas importantes son el número de citaciones que recibe un trabajo, el *CiteScore*, el *H-index*, el factor de impacto académico o el percentil en el que se encuentra un artículo o una investigadora.[2] Tener en cuenta estas métricas pueden ayudarte para analizar el paisaje académico en el que te estas moviendo: quiénes son las y los autores más citados, qué trabajos

[2] Hay diversas formas de medir las investigaciones en el campo académico de forma cuantitativa. Puedes conocer sobre ellas en *Metrics Toolkit*.

son los más novedosos y populares, qué temas se están tratando y qué avances se están teniendo. Para eso hay que saber qué indica cada medida y qué nos dice del trabajo que estamos revisando. Con las medidas bibliométricas se abren posibilidades para realizar mejores búsquedas de literatura, incluso para investigarlas y analizarlas. El *mapeo científico* es uno de los métodos que se utilizan para estos fines.[3]

Lectura rápida y lectura profunda

Es evidente que no podemos leer todo lo que nos gustaría. Para esto existen algunas formas de agilizar el proceso de revisión de literatura que pueden complementar lo ya visto en los anteriores apartados. La lectura rápida es un consejo muy popular, pero en específico el método AIC (Resumen-Introducción-Conclusión, en inglés) puede ser de gran ayuda (Pacheco-Vega, 2017b). Busca en las bases de datos artículos sobre tu tema y selecciona un puñado de ellos. Lee el resumen; de qué va, cuál es el argumento que intenta demostrar, cómo lo hará. Después, lee la introducción; cómo posiciona su artículo, qué métodos se usan, a qué colegas cita. Por último, las conclusiones; observa si logró sus objetivos, qué recupera como importante, cómo lo sintetiza. Haz algunas anotaciones rápidas y subraya si es necesario. Esto no sustituye de ninguna forma la lectura en profundidad, pero nos ayudará a tener una idea general de lo que abordan los distintos artículos. Descartaremos algunos textos y más adelante regresaremos a otros con mayor detenimiento. Piensa esto como un filtro, no como un acelerador. Una vez conociendo los artículos de forma superficial, puedes ordenarlos según el grado de interés o pertinencia para tu trabajo y proceder a leerlos cuidadosamente. La lectura en profundidad implica necesariamente más tiempo, más dedicación y más trabajo, pero por lo menos ya tendrás ideas iniciales antes de profundizar.

[3] Algunos proyectos amigables que pueden servirte son *Connected Papers* o *Citations Gecko*. Ambos despliegan información bibliométrica de artículos científicos en un grafo visual. Para mayor especialización, puedes ver *Bibliometrix* para R y *ScientoPy* para *Python*.

Gestores de referencias

El mejor amigo para la revisión de literatura es un gestor de referencias bibliográficas en tu computadora[4] Los gestores de referencias son una herramienta esencial para tu proceso de trabajo académico. Es una biblioteca académica personal, te ayuda a mantener en orden tus lecturas; puedes hacer anotaciones en ellas, administrar los metadatos de tus documentos, asignar etiquetas y más. Además, te facilita de sobremanera el engorroso proceso de citado y referenciación. Una actividad tan tediosa y tardada puede ser casi automatizada por medio de un gestor.

Primero es importante preparar el entorno de tu gestor con la extensión para navegador y la integración para tu procesador de documentos. Con la extensión, guardarás en tu biblioteca los materiales que encuentres en internet; después, con el complemento en *Word* u otro procesador de textos, puedes citar directamente en tu documento sin complicaciones. Buscas literatura, almacenas, lees, escribes y citas. El flujo de trabajo se agiliza. Los gestores son grandes herramientas que puedes adaptar de acuerdo con tus necesidades. Conoce el entorno que manejas, lee su documentación, encuentra sus potencialidades escondidas y, sobre todo, úsalo; en verdad, es una herramienta indispensable para el trabajo académico.

Notas, reseñas y memos

Por alguna razón suele considerarse a la escritura como la etapa final de una investigación. Lees, investigas y por último escribes. Parece razonable, pero en realidad leemos cualquier día y tenemos ideas a cualquier hora. No tendríamos que esperar hasta el final para escribir. Ideas surgen en todo lugar y en todo momento. Seguramente has tenido destellos de creatividad que quedaron en tu propio olvido por no anotarlos. Por eso son importantes las notas. Un paso para materializar tus ideas es escribir sobre ellas. No importa la extensión o el contenido, lo importante es escribir. Anota tus impresiones sobre un documental, sobre una exposición, haz notas sobre una idea, sobre lo que sea.

[4] Son populares *Zotero, Mendeley* y *JabRef*. Para fines prácticos podemos decir que cumplen los mismos objetivos y tienen funcionalidades análogas. Puedes extender sus funcionalidades por medio de complementos. Por ejemplo, en *Zotero* puedes extraer tus subrayados, notas en PDFs con *Zotfile* o manejar citas en entornos LaTeX o Markdown con *Better BibTeX*.

Notas

Cuando hablo de notas no me refiero a notas de clase, sino notas en general: anotaciones fugaces, párrafos pequeños u oraciones atómicas que después se van desarrollando. Las notas son micro y medianos escritos sobre prácticamente cualquier idea que quieras mantener en el tiempo. Son oraciones y párrafos con potencial creativo con el objetivo de ser utilizados más adelante. Más que solo registro escrito, las notas pueden pensarse incluso como tu propio pensamiento. Puede parecer absurdo, pero realmente hay quienes lo defienden (Ahrens, 2017; Luhmann, 1981). Escribir notas es un ejercicio constante para la cristalización de tus ideas. Las notas son la materialización de tu pensamiento que puedes recuperar más adelante, cuando lo necesites. Otra de sus virtudes está en el trabajo de escritura, la cual puede ser una tarea pesada; en cambio, escribir pequeñas anotaciones de forma constante puede ser muy ligero y, sin embargo, cumplir con los mismos objetivos. Tus notas/ideas se van agregando con el tiempo y al final tendrás una gran cantidad de productos que has ido desarrollando en un proceso continuo de escritura. Tendrás que dar orden, pero las ideas ya están ahí.

Sobre los estilos de anotación, hay que decir que no hay forma correcta de hacer notas. Algunos toman notas caóticas y aun así son capaces de darles gran orden en la etapa final de redacción. Otros pueden ser muy metódicos, tener un sistema altamente organizado y, sin embargo, utilizar sus notas de forma inadecuada. Cada persona desarrolla su propio flujo de trabajo, pero lo importante es que funcione y no sólo sea una actividad pasiva carente de utilidad.[5] Aquí un fragmento de Lévi-Strauss sobre su sistema de anotación fluctuante entre el orden y el azar:

> Pero me las arreglo cuando trabajo acumulando notas, un poco sobre todo, ideas capturadas sobre la marcha, resúmenes de lo que he leído, referencias, citas... Y cuando quiero empezar un proyecto, saco un paquete de notas de su casillero y las reparto como una baraja de cartas. Este tipo de operación, en la que el azar juega un papel, me ayuda a revivir mi memoria fallida (Lévi-Strauss citado por Kil, 2017, p. 96).

[5] Algunas reflexiones útiles sobre las notas se pueden encontrar en el capítulo de Cervera en este libro.

Tipos de notas

Como estudiantes hacemos notas de todo tipo, a veces sin siquiera pensarlo. Tal vez no sea importante detenerse en tipologías y caracterizaciones, pero puede servir conocer algunas propuestas para acercarnos a la comprensión de qué hacemos y qué podemos hacer. A continuación, resumo algunos tipos de notas que considero son importantes conocer a partir de diversas fuentes (Ahrens, 2017; Corbin y Strauss, 2015; Pacheco-Vega, 2017a, 2020; Lin, 2020):

- **Anotaciones rápidas**: notas temporales realizadas en un momento pasajero para capturar ideas y sucesos. Los *joints* del diario de campo son un buen ejemplo.
- **Notas sintéticas**: pequeños escritos sobre ideas propias que pueden ayudar a la escritura posterior. Las notas sintéticas pueden convertirse en notas permanentes con contenido más desarrollado.
- **Notas de lectura**: se resume el contenido de algún texto con su respectiva referencia. De tus notas de lectura pueden hacerse pequeñas reseñas.
- **Memos**: registran las ideas analíticas de nuestras observaciones y proceso de trabajo. Aquí se incluyen hipótesis, posibles explicaciones, conexiones conceptuales o análisis de datos que vayan surgiendo en el proceso.
- **Notas de proyecto**: ayudan a gestionar los proyectos que estés realizando. Se incluyen indicaciones, tareas restantes, objetivos, agenda y comentarios.
- **Notas permanentes**: contienen una o varias ideas desarrolladas, explicadas y bien redactadas, resultado de notas previas. Con estas notas podrás generar productos finales.

La idea es que las notas se integren a nuestro trabajo a largo plazo y no sólo unos cuantos meses. No es una tarea menor. Tomar notas es un avance importante en la escritura y el análisis. Sobre este último aspecto, los memos y las reseñas son de particular importancia.

Reseñas y memos

Me atrevería a decir que una lectura sin subrayados y sin notas no es una buena lectura. Leer implica una reflexión paralela. Si ya leíste un texto, por lo menos trata de sacar lo más importante de ahí. Conceptos, ideas, citas importantes. Generalmente esto se hace subrayando, pero lo ideal es que también entrenes

tu redacción y capacidad de síntesis reescribiendo las ideas del texto. No tiene que ser algo muy grande, un párrafo o dos puede ser suficiente. Pero tú también tienes ideas sobre el texto, eso es importante anotarlo. Redacta notas pequeñas, después esas notas se harán más grandes y las ideas también. Tus reseñas sintetizan tu lectura sobre un texto, de forma que no tienes que regresar a él cada vez que tengas dudas al respecto. Tus subrayados se condensan en oraciones redactadas por ti y no es necesario releer párrafos enteros desconectados del contexto literario. A la par, es importante registrar tu trabajo a través de memos. En pocas palabras, los memos son registros de tu pensamiento analítico (Corbin y Strauss, 2015), ideas que surgen de tu proceso de trabajo; críticas de tu lectura, consideraciones sobre el trabajo de campo, pensamientos sobre fotos, reflexiones de tu ejercicio de escritura, etcétera.

> La redacción de memos permite comprometerte de verdad con el material (más allá de resaltar y tomar notas en los márgenes de las copias impresas o digitales en PDF). Escribir memorandos también permite integrar la lectura en tu flujo de trabajo de escritura ¿Atascado por la mañana durante el tiempo planeado para escribir? Puedes leer un artículo y escribir un memorándum sobre él = problema resuelto. Puedes escribir memorandos sobre tus lecturas, sobre tu trabajo de campo, sobre tus datos (de laboratorio o de campo o generados por ordenador). El elemento clave es que, sea cual sea el tipo de memorándum que escribas, te sea útil (Pacheco-Vega, 2016).

De tus reseñas surgen memos y de tus memos emergen nuevas ideas que luego se hacen notas, y así el trabajo se integra. Las reseñas y memos están subestimadas. En serio pueden ser de gran ayuda en la escritura de trabajos, ensayos, presentaciones o lo que sea que venga en el futuro. Los memos y las reseñas forman parte de tu archivo, el cual puedes ocupar más adelante. Los memos pueden convertirse en ensayos y las reseñas en marcos teóricos.

Almacenamiento de notas

Las notas deben ser legibles y consultables en el tiempo. No sé a ti, pero a mí las anotaciones y los rayones en papel se me pierden fácilmente. Las ideas se extravían, por eso hay que documentarlas de forma confiable. Las anotaciones rápidas al margen de un texto pueden servir momentáneamente, pero siempre es posible redactarlas de mejor manera y moverlas a un espacio duradero para que te puedan ser de utilidad en el futuro.

Hacer notas digitales tiene sus ventajas: es más fácil manejarlas y editarlas, puedes indagar y acceder a ellas de forma más ágil; y dependiendo del *software* que utilices, hay grandes funcionalidades para utilizar a tu favor. Lo primero es emplear un programa diseñado especialmente para escribir y guardar notas.[6] Puedes indagar opciones como *Evernote, OneNote, Joplin, Simplenote, Boostnote, Notable, Laverna o iA Writer.* Existen muchas opciones de *software* y existirán más. Ninguna opción es perfecta, lo mejor es investigar sobre ellas, probarlas y que las evalúes de acuerdo con tus necesidades.[7]

Algo importante es que el *software* que utilices sea confiable y estable, si es posible multiplataforma, además de que conozcas lo suficiente sobre él para sacarle el máximo provecho posible. Sea cual sea el *software* que utilices, éste debería ser lo suficientemente flexible para manejar y exportar tus archivos como quieras. Imagina que redactas todas tus notas en un programa, te decepciona y después quieres utilizar otro. Un buen programa te dejaría migrar sin peros. Relacionado con lo anterior está el tipo de archivo.[8] El formato de tus notas tiene que ser a-prueba-de-futuro, porque quieres que tus anotaciones sirvan durante muchos años más.[9] Por último, que la elección de *software* no te distraiga de lo más importante: escribir.

Organización

Es común que el trabajo académico se entienda como un proceso lineal. Se inicia con una pregunta, se lee al respecto, se investiga y finalmente se escribe un producto. Lo malo es que el último paso parece nunca llegar y se perdió mucho tiempo esperándolo. En realidad, el proceso es más enredado y recursivo.

[6] En mi opinión, una mala elección sería utilizar un procesador de textos como *Word* para almacenar tus notas. Es lento, pesado y poco portable. Usa un software especializado y no habrá vuelta atrás.

[7] Como estudiante, estás a buen tiempo de experimentar con diversas herramientas para que en un futuro cercano integrarlas a tu flujo de trabajo (Healy, 2019). Esto aplica para el resto de las recomendaciones de *software* de este capítulo.

[8] Mi recomendación personal es utilizar archivos de texto plano. Puedes emplear formatos como *Markdown* (Gruber, 2004; Zhang, 2020), el cual ha demostrado ser confiable a lo largo de décadas. Otras sintaxis similares son *AsciiDoc* o *reStructuredText*.

[9] *Markdown* es un lenguaje de marcado ligero para texto plano con una sencilla sintaxis. En su simpleza está su potencia. Se utiliza en páginas *web*, en códigos e incluso en edición de textos académicos como tesis y libros (Frank & Hartgerink, 2017; Healy, 2019; Tollander de Balsch, 2018). Para conocer parte del universo *Markdown,* puedes indagar en *Markdown Guide* o *Awesome Markdown*.

Mucho del trabajo "final" realmente se encuentra en los momentos previos, en tu escritura continua de notas y memos o en la lectura del diario de campo. Para que ese trabajo constante se mantenga en el tiempo y pueda serte útil para el análisis posterior, es necesario poner cierto orden a toda la información recopilada. Fotos, audios, textos, ideas, memos, reseñas. La organización es un paso fundamental para esto. No importa si eres una persona caótica o muy dispersa, por lo menos debes tener una idea de cómo están distribuidos tus datos e información para que te sean útiles a lo largo del trabajo. La organización de la información es de doble importancia. Primero, tal vez lo principal, porque permite que tu información, a la que le has invertido tiempo investigando, leyendo y escribiendo, se mantenga útil y disponible en el tiempo. Y segundo, porque la organización de tu información requiere indirectamente una reflexión sobre ella y te ayudará a que el proceso de análisis sea más fluido. No desestimes la organización de tu información y tu trabajo en su conjunto.

Gestión del conocimiento

Conforme el acceso a información ha incrementado, también se han desarrollado herramientas para gestionar las cada vez más grandes cantidades de datos de todo tipo. Científicos, filósofos, bibliotecólogos y demás pensadores han jugado un papel importante en dichos desarrollos que generalmente se dan por tácitos. En lo que a las ciencias sociales respecta, existen pocos académicos que explicitan su forma de trabajo (Blair, 2010; Cevolini, 2016; Luhmann, 1981; Mills, 1980), tal vez porque podría parecer una tarea banal y superficial, cuando en realidad se trata de una cuestión fundamental. Miramos los resultados logrados y no las herramientas por medio de las cuales fueron posibles esos grandes productos. A lo largo de todo este capítulo de consejos prácticos, he buscado dar idea de estas herramientas que, en su conjunto, pueden acercarse a la explicitación de cómo es el trabajo académico –universitario y estudiantil– en los tiempos que escribo.

Aparatos académicos tradicionales

Por mucho tiempo los archivos, diarios, cajas y fichas, fueron las herramientas físicas con las que se realizaba el trabajo académico. Gran parte de los desarrollos

de la gestión del conocimiento antes de los años 2000 se realizaron con estos aparatos. Fichas de papel, un buen bolígrafo, cajas, ficheros, carpetas, sobres, un escritorio adecuado y una silla cómoda. Algunas de estas herramientas han perdurado, otras se han adaptado, modificado, y otras nuevas han surgido. Actualmente esto puede parecer parcialmente obsoleto, pero los desarrollos que se lograron a lo largo de décadas deben servir de algo para la gestión del conocimiento en tiempos contemporáneos. Grandes antropólogos y sociólogos trabajaron de esta manera, desde Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes o Niklas Luhmann (a quienes menciono porque su forma de trabajo está registrada), además de otras muchas personas más, incluyendo a algunas de tus profesoras y profesores. Sería importuno decir en qué consistían estas formas de trabajo, debido a que están cada vez más en desuso, pero vale la pena revisarlas para ver cómo *realmente* trabajaban los y las académicas (Blair, 2010; Cevolini, 2016; Duda *et al*., 2017; McGranahan, 2020; Pandian, 2019).

Guías para la gestión digital del conocimiento

No me gustaría decir que hay métodos incondicionales y definitivos para organizar el conocimiento. Siempre será mejor la adaptación según tus gustos y necesidades. Mucho de esto incluso lo llevas a cabo por sentido común; pero saber que hay gente que lo ha sistematizado, da un poco de aliento para tomar algunas ideas y construir tu propio sistema.

En estos años se han desarrollado algunos métodos populares para el manejo digital de información. Hay quienes enfatizan la productividad y el manejo de proyectos, otros más se dedican al almacenamiento eficaz de contenido multimedia, un grupo importante intenta manejar las notas de la mejor forma y también hay quienes buscan dotar a los académicos de un sistema coherente de categorización. Para comentarlas rápidamente, digamos que existen sistemas basados en el orden y la estructura, mientras que otros son más libres y espontáneos. La distinción puede remitir a la célebre diferenciación entre escritores, jardineros y escritores arquitectos, pero en lo que a gestión del conocimiento se refiere, la oposición podría ser entre *folgezettel* y *zettelkasten*.[10] Que los

[10] La oposición es ilustrativa; en realidad, los sistemas de gestión del conocimiento suelen combinarse. El *zettelkasten*, desarrollado por Luhmann, es un ejemplo de ello. Aunque su sistema se basaba en conexiones y desarrollos espontáneos, su fichero físico tenía una estructura de árbol numerada.

nombres en alemán no te asusten, la distinción es simple. La primera basa su poder en estructurar de forma lógica la información en un esquema de árbol con categorías generales y puntos específicos (similar a si nos orientáramos por la Guía Murdock para datos culturales). La segunda se basa en el surgimiento espontáneo de ideas, su almacenamiento múltiple y las conexiones entre ellas sin un orden preestablecido, aunque no por ello desestructurado.

Zettelkasten

El método *zettelkasten*[11] se ha popularizado por haber sido la elección de Niklas Luhmann para realizar su trabajo.[12] El método se basa en la escritura y almacenamiento de notas de lectura y notas permanentes estableciendo conexiones entre ellas a través de identificadores numéricos únicos (Luhmann, 1981; Schmidt, 2016). A pesar de ser antiguo (incluso muy anterior al propio Luhmann), el sistema se ha recuperado por ser fácilmente adaptable a tiempos digitales por medio de *software*. Es un método simple, no se necesitan muchos recursos, es fácilmente replicable y maleable. Si a eso se agrega la promesa de ser tan prolífico como Luhmann, el sistema *zettelkasten* puede ser bastante seductor. Sin embargo, hay que tratarlo con mucho cuidado. El sistema no es la panacea del trabajo académico y puede ser una decepción si lo tomamos al pie de la letra. Se requieren ciertas condiciones, cierto tipo de notas y cierto tipo de vínculos. No todo entra en el método. De cualquier forma, puede servir de inspiración para implementar nuestro propio sistema, que es lo que deberíamos perseguir a lo largo del tiempo. Con tales aclaraciones, veamos en qué consiste el método.

La traducción del alemán es simplemente "caja de notas". Por su nombre podemos deducir que se trata de algo poco espectacular; ya habíamos tratado algo similar en un apartado anterior. El sistema se compone de un archivero y fichas de papel con notas sintéticas y permanentes sobre ideas, lecturas y proyectos. La característica que dota de fascinación al sistema es la interconexión entre notas. Una ficha pertenece a varios lugares, tiene relación con distintas

[11] Johannes F. K. Schmidt (2016) describe con mayor detalle en qué consiste el método *zettelkasten* a partir de la experiencia documentada de Niklas Luhmann. El método es bastante conocido, incluso existe un sitio *web* dedicado a su discusión y difusión.

[12] El trabajo de Luhmann está ampliamente documentado. Su archivo de fichas y notas pueden consultarse digitalmente en una base de datos de la Universidad de Bielefeld.

notas y distintos temas, aunque se almacene en un solo lugar.[13] Las ideas que se integren al archivo no tienen una posición fija, sino que se relacionan entre ellas de distintas formas. Esto permite que el sistema evolucione continuamente y que con el tiempo el sistema adquiera cierta autonomía. Algunas ideas crecen, mientras que otras se abandonan. La importancia de esta "caja de notas" queda registrada en palabras de Luhmann en no pocas ocasiones: "Sin esas fichas, sólo por contemplar, estas ideas nunca se me habrían ocurrido. Por supuesto, mi mente es necesaria para anotar las ideas, pero no pueden ser atribuidas a ella sola" (Luhmann citado por Schmidt, 2016, p. 295).

Categorías, etiquetas y vínculos

Ordenar información es un reto. Al organizar una biblioteca u ordenar una enciclopedia, nos percatamos que cualquier categorización tiene cierto grado de arbitrariedad. El problema es viejo y aún vigente. Clay Shirky (2005), en el auge de la blogósfera, escribía sobre los problemas de categorización de información en la consolidación de la *World Wide Web*. De acuerdo con él, algunas características que hacían difícil la clasificación de información digital eran dominios grandes de información con categorías informales, entidades inestables, no restringidas y sin límites claros. El problema puede parecernos familiar en antropología y parte de sus respuestas pueden sernos de utilidad. Algunos indicios de solución están en las herramientas digitales que utilizamos. En la digitalidad, un ítem puede estar en un lugar y otro a la vez, tratarse acerca de A y también sobre B; puede relacionarse con X y también con Y. Las restricciones físicas no limitan nuestra organización. Para aprovechar estas características contamos con por lo menos tres estrategias: *categorías*, *tags* y *links*.

En un primer momento, podemos realizar una categorización arbitraria de nuestra información, ordenar por temática, utilizar la Guía Murdock o los *Johnny.Decimals*. Este primer filtro sólo define el lugar digital que ocuparán nuestros archivos, pero que después podemos modificar. Las ventajas de la organización digital vienen con las otras dos estrategias. Los *vínculos* conectan entre sí los archivos que están en distintas carpetas o proyectos (como lo veíamos en el sistema *zettelkasten*). Dentro de una nota podemos conectar con

[13] Esto se logra a través del uso de identificadores únicos donde cada nota tiene una combinación numérica dependiendo de su posición física en el archivo, como en una biblioteca. La importancia de estos identificadores ha decaído por sus adaptaciones digitales.

memos, reseñas, a una foto, carpeta, a un PDF, a un párrafo u oración específica. Su funcionamiento puede ser tan especializado como el *software* que utilices lo permita. Por otro lado, las *etiquetas* son una especie de metadatos que describen nuestros archivos: su formato, el tipo de información, palabras clave, lugar y demás especificaciones que generalmente se marcan con *hashtags*. Las categorías son el librero necesario para almacenar tus archivos, los vínculos conectan directamente información, mientras que las etiquetas la filtran y seleccionan. Estas tres estrategias son más que suficientes para organizar tu información digital de forma libre y creativa. La mayoría de los programas de notas y de gestión de conocimiento soportan estos tres niveles de organización; también gran parte del *software* de análisis de datos cualitativos se fundamenta en estas estrategias. La tarea es hacer que funcione para ti.

Consejos de software *para la gestión del conocimiento digital*

El *software* que recomendé para el manejo de notas puede ser más que suficiente para trabajar de forma adecuada. En verdad son muy útiles y cuentan con lo necesario.[14] Aun así, hay todavía más opciones para organizar tu información a través de entornos más complejos, aunque no por eso mejores. Algunas que te podrían interesar son: *Trilium*, una base de conocimiento personal con organización multi-jerárquica, *software* libre y abierto; *Foam*, una versión libre de *Roam Research* para correr en VSCode; *Notion*, base de conocimiento maleable por medio de plantillas y bases de datos personalizables; *Obsidian*, un entorno de conocimiento local basado en sintaxis *Markdown* con *plugins* y API abierta; *TiddlyWiki*, un cuaderno digital no-lineal para capturar y organizar información en *wikis* personales. Otras opciones son utilizar Entornos de Desarrollo Integrado como *Atom* o el potente pero complicado *Org-mode* para *Emacs*, entre otros. Las características que ofrecen estas herramientas son más especializadas y particulares, por lo que implican cierta curva de aprendizaje para su uso. Puede ser un objetivo a mediano plazo conocer sobre ellas para después integrarlas a tu proceso de trabajo. Ten en cuenta que las migraciones de *software* son un dolor de cabeza, es mejor trabajar en un entorno cómodo para ti y para tu trabajo.

[14] La diferenciación entre ambos tipos de *software* es en cierto grado arbitraria. Parte del *software* de notas recomendado anteriormente podría ser mencionado nuevamente en esta sección.

Manejo de contenido en línea

Administrar lo que encuentras en internet puede resultar desordenado, como cualquier otro tipo de información. Se pueden tomar capturas o recortes de pantalla, cortar y pegar contenido a un documento, guardar URLs para revisarlos más tarde o almacenar marcadores directamente en la barra de tu navegador. Es posible que puedas organizarte de esta forma sin problemas. También podemos apoyarnos de habilidades y herramientas como las ya vistas antes, como *software* para la gestión de conocimiento, almacenamiento de notas, vínculos, *tags* y *links*.

Podemos servirnos de que la mayoría de *software* de notas y de gestión de conocimiento tienen *webclippers* para guardar contenido de internet, páginas, artículos o fotos en forma de notas. Esto hará que nuestra información se integre a un cuerpo inteligible entre sí para poder trabajar con ella. Si no quieres mezclar tus notas con lo que encuentras en internet, otra opción es utilizar aplicaciones para guardar y administrar marcadores en línea y contenido *web*. Puedes probar *Memex*, *Wallabag*, *Pocket* o *Raindrop.io*, para almacenar lo que encuentres en línea.[15]

Sistematización

Después de haber considerado los consejos de este capítulo, seguramente habrás notado que muchas cosas ya las hacías por puro sentido común, otras seguramente puedes mejorarlas y un par podrías integrarlas. Ser conscientes de nuestro proceso de trabajo nos hace críticos sobre los caminos del conocimiento. Al reconocer los distintos momentos de nuestra labor –que suele ser difusa– podemos detenernos y pensar qué estamos haciendo y qué podríamos hacer. ¿Debería anotar esto? ¿Hago una reseña o un memo? ¿Con qué se conecta esta idea? ¿Esto es organización o es un poco de análisis?

Una pregunta que puede ser inmanente al trabajo antropológico (y supongo que a la investigación social en general), es ¿*cómo dar sentido al conjunto de datos fragmentados que recogemos y generamos*? En mi opinión, parte de esta pregunta se refiere a la organización y otra puede vincularse al análisis de los datos. Qué es el análisis y cómo debería realizarse, es una discusión aparte

[15] Algunas como *Memex o Hypothes.is* también te permiten subrayar y comentar contenido web de forma colectiva.

(Holbraad *et al.*, 2018). Aquí me concentro en un terreno intermedio entre ambos. Espero brindar algunos consejos que puedan ser útiles sin importar las bases metodológicas o teóricas de las que se partan,[16] y por ello, como en los apartados anteriores, prefiero ofrecer recomendaciones técnicas y operativas para que tú las adaptes como mejor te parezca.

Vaciado de información

La distinción entre organización, sistematización y análisis, puede ser clara en un nivel abstracto, pero ambigua en el terreno práctico. Si se consideraran momentos separados, consumiríamos demasiado tiempo, primero en realizarlos y después en integrarlos. Aunque el vaciado de información podría parecer un momento puramente técnico y organizativo, en realidad puede formar parte de la sistematización y el análisis. Realizar este trabajo conlleva un proceso de inmersión en los propios datos; su relectura, rememora, manipulación, síntesis y reflexión.

Después del trabajo de campo terminamos con demasiado por analizar. Diarios de campo, notas, fotos, audios, entrevistas y demás. Aunque parte importante del cuerpo de datos obtenido se encuentra en estado físico en libretas u objetos, lo más probable es que tarde o temprano la mayoría de nuestra información pasará a ser digital. Lo primero es saber cuál será el destino de tu información. Algunos investigadores vacían su información en tablas de *Excel* o en documentos de texto. Puedes utilizar tu base de conocimiento y de notas para realizar esta actividad aprovechando algunas de sus ventajas de manejo. Una vez que sabes donde vaciarás y almacenarás tu base de información, algunos *tips* sencillos que pueden servirte en el proceso son:

- En general, piensa que deseas que tu información sea consistente, sistemática, codificable, portable, duradera, recuperable y compartible (Oths, 2016).
- Distingue las cualidades de los datos; diferencia entre descripciones e interpretaciones, ten claro qué material falta por verificarse, atribuye la información a quienes les corresponde, ten cuidado con las suposiciones, etcétera.

[16] En este apartado omito cuestiones básicas de análisis de datos etnográficos que otros/as compañeros/as tratarán en el presente volumen y que seguramente fueron o serán estudiadas en las materias dedicadas a la investigación etnográfica.

- Realiza plantillas para distintos tipos de fichas con información específica que siempre necesitarás escribir, pero que sería vano repetir en cada ocasión. Por ejemplo, para transcribir una entrevista necesitarás tener una plantilla con fecha, hora, lugar, nombre de las personas entrevistadas y alguna descripción breve de la situación. Lo mismo puedes hacer con otro tipo de fichas de campo o de literatura.
- También es importante vaciar información visual. Puedes administrar tus fotos con algún gestor de imágenes.[17] Conserva dibujos, croquis o diagramas para después pasarlos en limpio o recrearlos con herramientas especializadas.
- No sólo transcribir datos, también puedes probar reescribir pasajes, descripciones o añadir información extra que por alguna razón omitiste.
- Ubica y marca información importante. Puedes elaborar tablas de contenido para que te sea más fácil visualizar y navegar entre la información que descargues.
- La relectura de los datos en retrospección es útil para cruzar fuentes y verificar información, así como para percatarse de vacíos, olvidos y posibilidades para tener en cuenta en el futuro.
- Respalda tu información cada cierto tiempo para recuperarla ante cualquier imprevisto. Puedes hacer una copia local en un disco duro, USB o utilizar algún servicio en la nube. También puede servirte para cuando cambies de equipo.
- Siendo reiterativo, organiza notas y memos sobre ideas que van surgiendo en el proceso. Etiqueta el contenido vaciado con *tags* y relaciónalo entre sí con *links*.

El proceso de vaciado de la información es un momento adecuado para comprometerte con el material, reflexionarlo, criticarlo y cruzarlo y, sobre todo, consolidar el análisis que has hecho desde que empezaste a leer artículos y redactar notas. La única forma de consolidar una buena base de información etnográfica es a través de la práctica continua y la mejora constante.

[17] Para organizar tus fotos puedes utilizar algún gestor de imágenes como *Tropy*. Con él puedes anotar, etiquetar, agrupar y buscar eficientemente entre tu archivo fotográfico local. Es popular en disciplinas como filología, historia o arqueología, y sus funcionalidades pueden extenderse fácilmente a datos etnográficos.

Software *de análisis cualitativo*

Para facilitar el proceso de organización de datos etnográficos podemos asistirnos de *software* especializado. Aunque puede parecer sofisticado y complejo, en realidad algunos de sus instrumentos son familiares para este punto del capítulo.

A pesar de que el panorama del CAQDAS suele ser privativo y costoso, para nuestra fortuna, en los últimos años se han creado iniciativas importantes de desarrollo de *software* libre y gratuito para el análisis de datos cualitativos (Duckles y Steeves, 2020). Entre las opciones que tenemos destacan algunas como: *QualCoder*, una aplicación ejecutada en *Python* para análisis de texto, imagen, audio y video, con soporte para numerosos formatos; *Taguette*, herramienta de codificación cualitativa de escritorio o en línea con soporte para trabajo colaborativo; *QCoder*, un paquete ligero de codificación cualitativa para R. Sería imposible describir las posibilidades que tiene cada uno de estos programas tomando en cuenta que sus características técnicas están mediadas por consideraciones teóricas y fundamentos epistemológicos. Solamente anotaría que todas comparten en gran medida sus funcionalidades (etiquetado, categorización, codificación, filtros, agrupamiento por atributos, creación de casos, gestión de proyectos), por lo que utilizar uno u otro depende más bien de las plataformas con las que estés familiarizado, así como los tipos de datos y formatos que emplees.

Presentación de datos

La información ya organizada, sistematizada y en parte analizada, puede presentarse de numerosas formas, no sólo como prosa. Sería limitante asumir que la única forma de presentar esta información es como texto. Parte de los datos con los que trabajamos y generamos, pueden presentarse de formas no verbales, particularmente de forma numérica, gráfica y sus combinaciones.

Para realizar una presentación gráfica adecuada, es necesario conocer las variables con las que estamos trabajando (nominales, ordinales, discretas o continuas), qué tipo de datos son (*integer*, *float*, *string*, *boolean*) y si es posible convertirlos y traducirlos entre sí (de cualitativas a cuantitativas, de *string* a *integer*, etcétera). Al tener claro qué tipo de datos estamos utilizando, podemos elegir la mejor visualización para mostrarlos. Una simple gráfica de barras o un histograma puede ser suficiente. De acuerdo con los datos que poseamos,

podríamos valernos de visualizaciones más sofisticadas como diagramas de dispersión, mapas de calor, mapas de árbol, gráficos radiales, etcétera.[18] Recuerda que el tipo de visualización que utilicemos se dicta a partir de los datos y nuestro argumento, no al revés.

Una matriz con datos de suficiente calidad puede ser un gráfico en potencia. Lo anterior no significa que debas aprovechar la oportunidad cada vez que te sea posible. Sólo utilicemos recursos visuales cuando sea necesario; de lo contrario, puedes alejar la atención de tu argumento con algo de carácter secundario, como los datos complementarios de una tabla. No porque algo se pueda hacer, significa que deba hacerse. Ten cuidado con el exceso visual, ya que puede ser perjudicial para tu trabajo.

Si las gráficas no son capaces de satisfacer nuestros objetivos argumentativos, podemos valernos de otras herramientas como *diagramas*. Aunque en principio pueden ser tan imaginativos como queramos, vale decir que también existen convenciones gráficas y formales en torno a ellos, sin que eso signifique necesariamente una limitación creativa (Candea, 2019; Englemann *et al*., 2019; Gell, 2006). Por ejemplo, los diagramas de flujo, aunque en principio son una herramienta para representar procesos informáticos e industriales, su lenguaje visual puede extenderse para explicar teoría antropológica, como lo demostró Alfred Gell (2006) en su ensayo *Strathernograms* sobre el trabajo de Marilyn Strathern (ver Diagrama 1). Algo similar ocurre con los *lattices,* herramientas matemáticas para representar estructuras algebraicas. Estas visualizaciones han sido utilizadas en antropología por Lévi-Strauss para ilustrar el "operador totémico" (Partridge, 2014), o Marshall Sahlins al proponer una alternativa a la taxonomía ontológica cuatripartita de Philippe Descola, como se muestra en el Diagrama 2 (Barbosa de Almeida, 2014).

Este mismo juego gráfico entre las convenciones y la innovación está presente en otros trabajos como el de Evans-Pritchard (1977, p. 113), que logró visualizar las relaciones ecológicas y su influencia en las instituciones sociales nuer a través de una nube de palabras complejizada con la estructura de una tabla y la información de un calendario (ver Diagrama 3). Lo mismo se puede decir de las modificaciones realizadas por Edmund Leach (1982) a las convenciones de los diagramas de parentesco, integrando así complejidades teóricas sobre la filiación minimizadas por la teoría funcionalista. Lo importante de estos ejem-

[18] Para mayor información, es posible revisar algunos recursos dedicados a la visualización de datos. Puedes indagar en *The Data Visualisation Catalogue y* otros recursos.

plos es que puedan servirte de inspiración para ampliar las posibilidades de presentar tu información de formas eficaces, coherentes y creativas.

Creación de diagramas

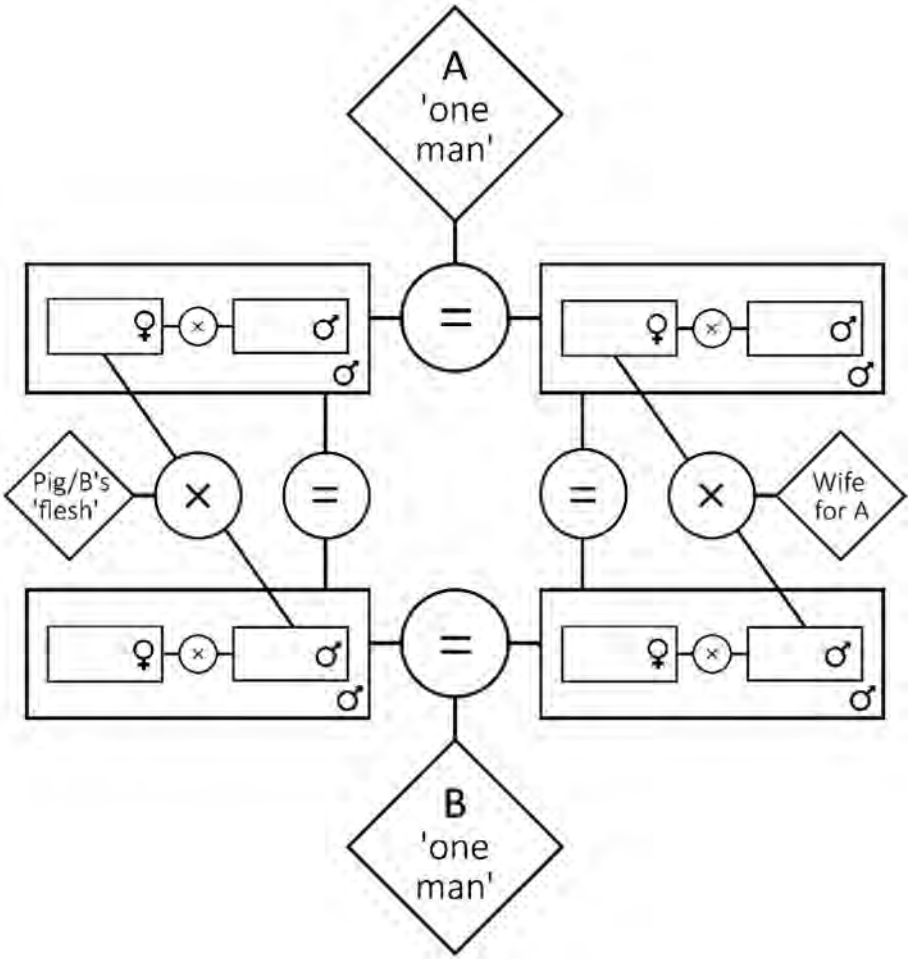
Para elaborar diagramas puedes utilizar algún programa que trabaje con formato de gráficos vectoriales escalables (SVG), para no afectar la resolución de tu trabajo y poderlos editar fácilmente. *Inkscape*, *Illustrator* o incluso *PowerPoint* pueden servir para este propósito. También existen herramientas particulares que pueden ayudarte a construir diagramas y gráficas sin mucho esfuerzo de diseño como *Mermaid* o *Chart.js*. Por medio de ellas se pueden realizar gráficas y diagramas a partir de argumentos de texto y poco código. Incorporas los elementos que desees incluir en tu gráfica de forma escrita y estas herramientas lo traducirán de forma visual en bonitos gráficos como los del Diagrama 4.[19]

***

Como es imposible tratar con justicia cada uno de los puntos de este texto, probablemente este trabajo sirva más bien para crear curiosidad y cierto entusiasmo por indagar sobre éstos y otros temas. Espero que este capítulo te oriente en una parte de tu trabajo. A veces, la guía que necesitamos es un consejo sencillo para darnos aliento en un camino que siempre será confuso.

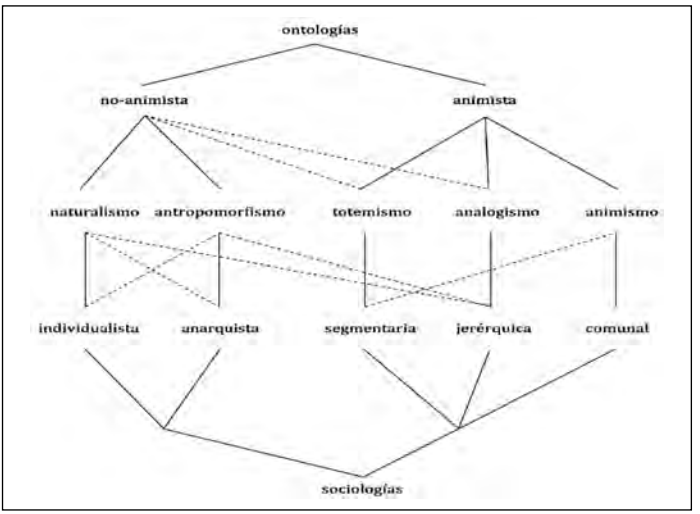
[19] Los demás diagramas de esta sección fueron realizados en *Inkscape* a partir de las fuentes originales.

Diagrama 1
Relaciones de intercambio matrimonial entre dos grupos en Melanesia



Fuente: Gell, 2006, p. 64.

Diagrama 2
Lattice de Sahlins sobre la correspondencia entre ontologías y sociologías adaptado al formato *Galois*

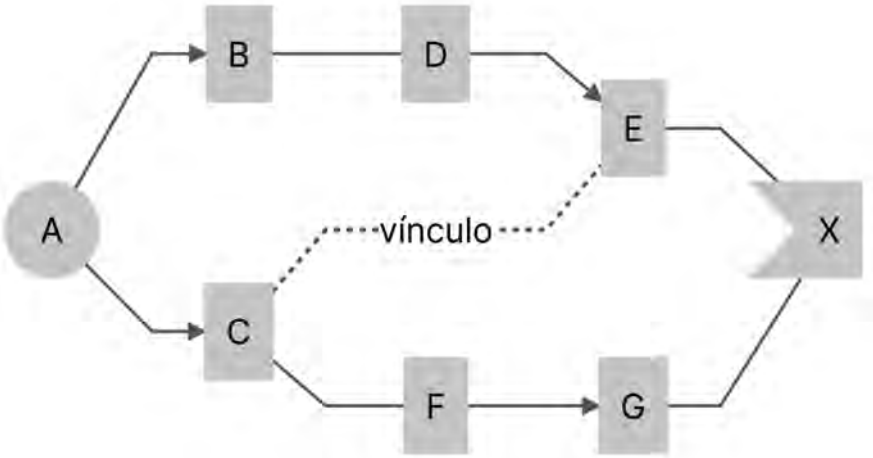


Fuente: Barbosa de Almeida, 2014, p. 293.

Diagrama 3
Ilustración sobre la influencia ecológica en las instituciones sociales nuer

Fuente: Evans-Pritchard, 1977, p. 113.

Diagrama 4
Ejemplos de diagramas de flujo y de Gantt realizados con *Mermaid*



Referencias bibliográficas

Ahrens, S. (2017). *How to Take Smart Notes: One Simple Technique to Boost Writing, Learning and Thinking for Students, Academics and Nonfiction Book Writers*. Createspace Independent Publishing Platform.

Barbosa de Almeida, M. W. (2014). Diagrams. *Journal of Ethnographic Theory*, *4*(1), 291-294. https://doi.org/10.14318/hau4.1.014

Blair, A. (2010). *Too much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*. Yale University Press.

Candea, M. (2019). On Visual Coherence and Visual Excess. *Social Analysis*, *63*(4), 63-88. https://doi.org/10.3167/sa.2019.630404

Cevolini, A. (2016). *Forgetting Machines: Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe*. Brill.

Corbin, J. M., y Strauss, A. L. (2015). Memos and Diagrams. En *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (117-141). SAGE.

Duckles, B., y Steeves, V. (2020, febrero 25). Free Qualitative Data Analysis with Taguette and qcoder! IASSIST webinar. https://youtu.be/OIB_xLlM8Fw

Duda, M.; Hamerski, W.; Hoffmann, K.; Kemp-Welch, K.; Kuligowski, W.; Radomska, M.; Samalavičius, A.; Wasilewski, M.; Marzec, L.; Bartelik, M.; Krajewski, M.; Mizerkiewicz, T.; Wieczorkiewicz, A.; Jakubowska, A.; Haenze, S., y Popek, I. (2017). Personal Archive. *Czas Kultury / English*, *32*(2), 127.

Englemann, L., Humphrey, C., y Lynteris, C. (2019). Introduction: Diagrams beyond Mere Tools. *Social Analysis*, *63*(4), 1-19. https://doi.org/10.3167/sa.2019.630401

Evans-Pritchard, E. E. (1977). *Los nuer*. Anagrama.

Frank, M., y Hartgerink, C. (2017, julio 31). *RMarkdown for Writing Reproducible Scientific Papers*. https://libscie.github.io/rmarkdown-workshop/handout.html

Gell, A. (2006). Strathernograms, or the Semiotics of Mixed Metaphors. En *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams* (pp. 29-75). Berg.

Gruber, J. (2004, diciembre 17). Markdown [*Blog*]. Daring Fireball. https://daringfireball.net/projects/markdown/

Healy, K. (2019, octubre 4). *The Plain Person's Guide to Plain Text Social Science* [Libro Digital]. Plain-Text.Co. https://plain-text.co/

Holbraad, M.; Green, S.; Jiménez, A. C.; Das, V.; Bird-David, N.; Kohn, E.; Hage, G.; Bear, L., Knox, H., y Kapferer, B. (2018). What Is Analysis? Between

Theory, Ethnography, and Method. *Social Analysis*, *62*(1), 1-30. https://doi.org/10.3167/sa.2018.620103

Kil, A. (2017). Archive/Apparatus of the Scholar. On the Index Cards of Stanisław Pietraszko. *CzasKultury*, *32*(2), 56-64.

Leach, E. R. (1982). *Rethinking Anthropology*. The Athlone Press; Humanities Press.

Lin, J. (2020, junio 19). EP02—*Zettelkasten Method* [KyotoU Research Methodology Group] [YouTube]. https://www.youtube.com/watch?v=mtvVjNgDHrg&t

Luhmann, N. (1981). Kommunikation mit Zettelkästen. En H. Baier, H. M. Kepplinger, y K. Reumann (eds.). *Öffentliche Meinung und sozialer Wandel / Public Opinion and Social Change* (pp. 222–228). VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-322-87749-9_19

McGranahan, C. (ed.). (2020). *Writing Anthropology: Essays on Craft and Commitment*. Duke University Press.

Mills, C. W. (1980). On Intellectual Craftsmanship (1952). *Society 17*(2), 63-70. https://doi.org/10.1007/BF02700062

Oths, K. (2016). *Cultural Anthropology: Principles and Practices of Digital Data Management. Bringing Digital Data Management Training into Methods Courses for Anthropology*, Arlington, American Anthropological Association. http://www.americananthro.org/methods

Pacheco-Vega, R. (2016, julio 28). Writing Effective Memorandums [*Blog*]. http://www.raulpacheco.org/2016/07/writing-effective-memorandums/

Pacheco-Vega, R. (2017a, mayo 3). Writing Synthetic Notes of Journal Articles and Book Chapters [*Blog*]. http://www.raulpacheco.org/2017/05/writing-synthetic-notes-of-journal-articles-and-book-chapters/

Pacheco-Vega, R. (2017b, diciembre 5). Carving Time to Read: The AIC and Conceptual Synthesis Excel Dump Combination Method [*Blog*]. http://www.raulpacheco.org/2017/12/carving-time-to-read-the-aic-and-conceptual-synthesis-excel-dump-combination-method/

Pacheco-Vega, R. (2020, noviembre 10). How to Take Smart Notes: One Simple Technique to Boost Writing, Learning and Thinking–for Students, Academics and Nonfiction Book Writers (my reading notes) [*Blog*]. http://www.raulpacheco.org/2020/11/how-to-take-smart-notes-one-simple-technique-to-boost-writing-learning-and-thinking-for-students-academics-and-nonfiction-book-writers-my-reading-notes/

Pandian, A. (2019). *A Possible Anthropology: Methods for Uneasy Times*. Duke University Press.

Partridge, T. (2014, abril 17). *Diagrams in Anthropology: Lines and Interactions. Life Off the Grid*. https://anthropologyoffthegrid.wordpress.com/ethnograms/diagrams-in-anthropology/

Schmidt, J. F. K. (2016). Niklas Luhmann's Card Index: Thinking Tool, Communication Partner, Publication Machine. En A. Cevolini (ed.). *Forgetting Machines: Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe* (pp. 289-311). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004325258

Shirky, C. (2005). Ontology is Overrated: Categories, Links, and Tags [*Blog*]. http://archive.fo/a8Uyp

Tollander de Balsch, J. (2018, enero 25). Scientific Writing with Markdown [*Blog*]. https://jaantollander.com/post/scientific-writing-with-markdown/

Zhang, T. (2020, enero 28). A Digital Approach to Luhmann's Zettelkasten (Slip Box) [*Blog*]. https://tevinzhang.com/digital-zettelkasten

LA ETNOGRAFÍA DEL DERECHO, EL DIÁLOGO DE SABERES Y LA INVESTIGACIÓN DESCOLONIZADA DESDE LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA MILITANTE

Orlando Aragón Andrade
ENES MORELIA- UNAM

Introducción

¿Puede el conocimiento antropológico contribuir a la lucha por los derechos de los pueblos indígenas? ¿Pueden las luchas de las comunidades indígenas ayudar a mejorar el conocimiento antropológico? ¿Pueden uno y otras convertirse en una energía que impulse virtuosamente el desarrollo de ambas cosas, o es insalvable la distancia que media entre ellas? En esta contribución busco responder a estas interrogantes a partir de mi experiencia de trabajo colaborativo y militante con distintas luchas por la autonomía y el autogobierno indígena en Michoacán y México, más específicamente desde la propuesta de antropología jurídica militante que he venido construyendo en los últimos diez años.

En este recorrido pongo énfasis en el papel que ciertos instrumentos metodológicos y analíticos de la antropología han jugado en el desarrollo de este proyecto intelectual, y en cómo la combinación de éstos, con otros vehículos mediante los cuales las comunidades generan y comparten conocimiento, pueden abrir nuevos horizontes para el desarrollo de la antropología jurídica mexicana (AJM) sobre una base de justicia epistemológica y de compromiso político.

Parto de la premisa de que el conocimiento antropológico comprometido con la lucha y resistencia de los pueblos indígenas en México, lejos de obstaculizar el desarrollo del conocimiento científico antropológico, nos permite, como antropólogos/as del derecho, ensanchar su sentido social y desbordar sus propios

límites, generando una suerte de energía cinética en la que el conocimiento antropológico va más allá de los espacios académicos para intervenir en la sociedad, y en esta trayectoria rehacerse y recomponerse hasta transformarse en nuevo conocimiento académico, y así sucesivamente. Esta energía cinética es la principal potencia de la antropología jurídica militante.

El itinerario de esta contribución comienza con un pasaje sobre cómo fue que me involucré en el proceso de lucha jurídica de la comunidad purépecha de Cherán –uno de los procesos autonómicos más conocidos en los últimos años en México– y cómo esa decisión política y profesional me abrió nuevos caminos insospechados para repensar mi forma de trabajo antropológico. En un segundo momento, trato de caracterizar los principales intereses de la AJM con el objetivo de explicar, más adelante, la singularidad del camino de la antropología jurídica militante. En un tercer momento, detallo cómo se produjo el acompañamiento político jurídico de la lucha de Cherán mediante un diálogo de saberes, y qué papel jugué yo en él para, después, detenerme en describir cómo el proceso de acompañamiento político jurídico fue determinante para dinamizar el camino de la propuesta de antropología jurídica militante. Posteriormente, desarrollo algunas de las innovaciones que esta perspectiva de estudio trae para el análisis de la movilización política del derecho por parte de las comunidades indígenas. Casi para concluir, argumento cómo este recorrido nos lleva necesariamente a incursionar en mundos jurídicos hasta ahora desconocidos para la AJM, y cómo este movimiento enriquece y ensancha los horizontes académicos de la subdisciplina. Cierro el capítulo con un apartado de reflexiones finales.

El conocimiento precisado. Derecho, antropología y la lucha de la comunidad de Cherán K'eri

En muchos sentidos, las profesiones más tradicionales de nuestras sociedades se asemejan a las tribus que la antropología clásica estudió. Entre ellas, la de los abogados/as aparece como una de las más ricas en rituales, símbolos, discursos y otros elementos que resulta extraño no haber recibido la atención debida por los estudios antropológicos en México. Pero no sólo la ortodoxia jurídica merecería ser un campo de interés para la antropología, creo que sería igualmente interesante estudiar a los llamados "desertores" de la profesión y a nuestra inquietante culpa y/o vergüenza por pertenecer a este gremio.

Yo, como evidente desertor, confieso que cada vez más me llama la atención darme cuenta de cuán extendido está tal sentimiento en la academia y profesión jurídicas. Es habitual que las personas que participan en áreas interdisciplinarias del derecho, o incluso de las ciencias sociales, manifiesten culpa o vergüenza por su formación jurídica, como si se tratara de un estigma. Este sentimiento extendido entre los desertores de la ciencia jurídica me ayudó a entender por qué uno de mis principales pesares, después de haber tomado una de las decisiones más trascendentales en mi vida y en mi futuro profesional, era volver al derecho y al mundo de los abogados/as.

Para el momento en que tomé la responsabilidad de llevar el juicio de la comunidad purépecha de Cherán, a finales de agosto de 2011, su lucha ya se había convertido en un problema político importante para el gobierno del estado de Michoacán. No sólo no había desaparecido en dos semanas, como lo auguraba el entonces gobernador del estado, sino que por el contrario se había fortalecido durante meses de resistencia comunitaria desde el 15 de abril, cuando sus habitantes se enfrentaron al crimen organizado y al corrupto gobierno municipal (Aragón, 2019).

Por aquellos días, la percepción generalizada en Michoacán sobre los gobiernos municipales y el estatal era de amplia desconfianza, ya que no eran ningún secreto los vínculos existentes entre el crimen organizado y algunos funcionarios gubernamentales. Por otra parte, aunque la seguridad en la comunidad era una prioridad para los cheranenses, se vivía con el miedo a las represalias que los grupos del crimen organizado pudieran tomar en su contra, sobre todo cuando tenían que salir del pueblo.

Estas condiciones ayudan a entender por qué en esos meses, fuera de las propias comisiones de los comuneros de Cherán, casi nadie quería que se le relacionara directamente con la resistencia de la comunidad. Los propios comuneros usaron pasamontañas durante un buen tiempo para no ser identificados, mientras que los profesionistas de Cherán que vivían en Morelia o en Uruapan, y que en ocasiones acompañaban a las comisiones de comuneros a reuniones con el gobierno de Michoacán, lo hacían en sigilo, o si era posible, de incógnitos. Había mucho miedo por aquellos días.

Cuando a finales de agosto de 2011 la comunidad se vio en la necesidad de sumar a su resistencia un frente de lucha legal, y ante la negativa del Instituto Electoral de Michoacán (IEM) de organizar una elección de la autoridad municipal por usos y costumbres, no podía resultar extraño que ningún abogado de la comunidad o externo quisiera llevar el juicio. Recuerdo que cuando fuimos a las

instalaciones del IEM a recabar dicha respuesta por escrito, uno de los abogados que les había ayudado –siempre tras bambalinas– en la elaboración de algunos documentos, se negó a tramitar recurso judicial alguno, argumentando falta de tiempo porque tenía que realizar un viaje para representar a los purépechas en una cumbre indígena. Fue en ese mismo momento, dentro de una reunión improvisada entre la comisión de Cherán y algunos de sus acompañantes, que ante la ausencia de alguien más que pudiera ayudarles, me sacudió un impulso que me llevó a verbalizar mi ofrecimiento para llevarles el juicio, oferta que aceptaron apenas conociéndome y siendo *turi*.[1]

Ciertamente ya había tenido contacto con la comunidad, sus comisiones y representantes desde meses atrás. Primero me habían invitado a impartir una plática sobre autonomía indígena en el mes de junio, y posteriormente la Universidad Michoacana me había solicitado una opinión sobre la viabilidad de la solicitud que la comunidad de Cherán había realizado al IEM para llevar a cabo una elección por usos y costumbres. Esta encomienda me llevó de vuelta a Cherán para realizar un breve periodo de trabajo de campo. Fue con base en estas dos colaboraciones que la comisión de Cherán encargada de dialogar con las distintas instancias de gobierno me pidió, primero, que les acompañara a diferentes reuniones con actores gubernamentales y, posteriormente, aceptó que me encargara del juicio.

A casi diez años de distancia, no pierdo la perplejidad al recordar aquel momento en el que, en la calle, con el sol a plomo y con el corazón latiendo a mil, rodeado de un grupo de personas que apenas conocía –pero en las que ya confiaba– me ofrecí a tomar una responsabilidad que afrontaría con las pocas certezas que tenía a mis recién cumplidos treinta años. Tenía nula experiencia en el litigio en materia electoral y una tesis de Doctorado en antropología por terminar en los siguientes meses. Sabía que estaba poniendo en peligro mi seguridad personal, y además sentía que también ponía en riesgo un proyecto profesional que me había costado mucho esfuerzo y trabajo construir: convertirme en un antropólogo del derecho, que para mi limitado entendimiento de entonces implicaba alejarme lo más posible de la abogacía y su mundo.

Esta decisión –que literalmente tomé al calor de la baqueta– y el posterior trabajo con la comunidad de Cherán, cambió mi mundo. Obviamente lo transformó de muchas maneras y en distintas temporalidades. No obstante, una de las dimensiones que más se revolucionó fue mi manera de entender y

[1] Se refiere al término que se utiliza en lengua purépecha para referirse a los mestizos y externos a la comunidad (Reyes, 1998).

practicar la antropología jurídica. Aunque, ciertamente, tuvieron que pasar varios años para entender que al llevar el juicio para la comunidad de Cherán no estaba traicionando mi apuesta profesional de convertirme en antropólogo del derecho, sino que realmente estaba encontrando mi propio camino en este campo del conocimiento social.

Los proyectos de la AJM

Hace algunas décadas, Esteban Krotz (1999) consideró a la antropología jurídica como uno de los campos emergentes de la antropología mexicana. Hoy en día, la vitalidad e interés en este campo se ha incrementado con el tiempo. La historia de la AJM es relativamente corta. Si bien existen numerosas investigaciones realizadas a lo largo del siglo XX por antropólogos mexicanos y extranjeros sobre aspectos relativos a las justicias indígenas, éstas son consideradas solamente como importantes antecedentes para la formación de un proyecto de AJM. Actualmente existe un consenso sobre su consolidación a partir del seminario convocado por Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (1990) a finales de la década de los ochenta, el cual dio como resultado la publicación de una obra emblemática para la subdisciplina, titulada *Entre la ley y la costumbre*. A este libro le siguieron otras importantes obras, producidas principalmente en la década de los noventa y a inicios del nuevo siglo, que terminaron por darle un rostro más o menos identificable (Chenaut y Sierra, 1995; Krotz, 2002).

A pesar de su juventud y su relativa unidad, la AJM en realidad ha sido un proyecto plural que está determinado por la intersección de diferentes variables, enfoques e intereses. En mi opinión, cuatro son las más importantes para distinguir los distintos proyectos académicos e intelectuales que en ella coexisten: *i)* la idea que se tiene en la AJM sobre el compromiso político, *ii)* el público al que se destina el conocimiento de la AJM, *iii)* la lógica de trabajo en la producción y aplicación del conocimiento, *iv)* la intersección entre la antropología y el derecho.

Respecto al primer elemento, se puede decir, en términos generales, que la AJM es un área de estudio que desde sus orígenes recientes ha mantenido un compromiso político con las luchas de los pueblos indígenas por su reconocimiento y por sus derechos humanos. Ahora bien, este compromiso y politización asume distintas expresiones, desde las más convencionales en la academia comprometida, que suelen mantener una división más o menos clara entre el

trabajo académico y el político, hasta aquellas más transgresoras que conciben el trabajo académico como parte indisoluble del trabajo político.

Estrechamente ligada a la primera variable, encontramos la relativa al público al que se dirige el trabajo del antropólogo del derecho. En efecto, en la AJM, como en otros terrenos de la antropología social, encontramos una marcada división entre la producción de conocimiento dirigido principalmente para el consumo académico y aquella enfocada a su aplicación en el ámbito social. Vale la pena advertir que en la AJM esta dicotomía está más diluida, puesto que cada vez es más frecuente que los antropólogos del derecho se muevan entre uno y otro campo. Sin embargo, esto no quiere decir que no se tienda a un equilibrio más favorable para uno u otro lado.

La tercera variable se refiere a la lógica de trabajo en la producción del conocimiento antropológico. En ella podemos encontrar diferencias significativas, mientras que algunos antropólogos del derecho trabajan a partir de las divisiones y jerarquías convencionales de las ciencias sociales entre los investigadores y los grupos estudiados, otros apuestan a procesos descolonizados y colaborativos que desafían a las jerarquías establecidas en el campo académico.

Las coordenadas de intersección entre la antropología y el derecho son la última variable que distingue los distintos proyectos que habitan y coexisten en la AJM. Desde sus inicios, la AJM reunió los esfuerzos de antropólogos y abogados comprometidos con las luchas de los pueblos indígenas. A partir de ese momento, el punto de intersección de las dos disciplinas se ha establecido en un equilibrio que es variable dependiendo de la formación y los intereses del antropólogo del derecho en turno. Por esta razón no puede extrañarnos que dentro de la propia AJM, se encuentre relativamente especializado el trabajo de investigación. Por tanto, podríamos decir que mientras los abogados estudian reformas legales, juicios y sentencias, los antropólogos se ocupan del análisis de las justicias indígenas, la interlegalidad, los peritajes culturales, entre otros.

Considero que a partir de la intersección de estas cuatro variables podemos construir un instrumento analítico que si bien puede correr el riesgo de ser un tanto esquemático, puede ser de utilidad para que el no iniciado en la subdisciplina pueda distinguir los matices y variaciones de los proyectos que convergen en la AJM.

Por ejemplo, en las investigaciones dedicadas al estudio de las justicias indígenas y la interlegalidad –una de las líneas más consolidadas en la AJM– podemos encontrar una articulación en la que muchas veces el compromiso político del antropólogo del derecho se entiende como el de visibilizar, dentro

de los medios propios del campo académico, la existencia de otros derechos diferentes al estatal. Este tipo de trabajos suelen estar sostenidos en una separación más o menos clara entre el antropólogo del derecho y el grupo o grupos que se estudian, aunque también puede construirse mediante relaciones más horizontales y colaborativas. Este tipo de investigaciones son pensadas principalmente para consumo académico, y especialmente para otros antropólogos del derecho, aunque también resulten atractivas –generalmente en menor medida– para los abogados y juristas. En este caso, la intersección entre la antropología y el derecho suele favorecer ampliamente a la primera, ya que para este tipo de trabajos resultan indispensables las herramientas metodológicas de la antropología, como la etnografía.

Si desplazamos la mirada a una de las formas por excelencia de conocimiento aplicado en la AJM, como el peritaje cultural, encontraremos una constelación distinta de estas cuatro variantes. Aunque no es una regla indiscutible, generalmente los antropólogos del derecho que participan o se dedican a la elaboración de peritajes culturales sostienen ideas de compromiso político que trascienden los espacios estrictamente académicos, aun aquellos que laboran en centros de investigación o universidades. En lo relativo a la generación de conocimiento, claramente está destinada a un público extra académico, aunque posteriormente éste pueda ser materia para la elaboración de un artículo o libro. Respecto a la lógica de producción del conocimiento, ésta es variable: mientras hay antropólogos peritos que sustentan sus trabajos en una separación entre el antropólogo y los grupos que estudian, hay otros que se basan en metodologías descolonizadas y colaborativas para su elaboración. El peritaje cultural, igual que las investigaciones dedicadas al estudio de las justicias indígenas y la interlegalidad, forma parte del trabajo especializado de los profesionales de la AJM con formación académica de antropólogos. Aunque a diferencia de aquellas, aquí hay un diálogo mayor con el conocimiento jurídico estatal, puesto que el peritaje cultural forma parte de un proceso judicial gobernado, en última instancia, por el derecho estatal.

En contraste con estos dos casos, podemos observar una intersección distinta en las investigaciones interesadas en las reformas legales y en las sentencias paradigmáticas en materia de derechos de los pueblos indígenas. El compromiso político puede presentarse dentro de los límites del campo académico, para debates con otros juristas o científicos sociales, o para trascenderlo mediante asesorías comunitarias y populares. En lo relativo al destinatario del conocimiento antropológico, pueden tratarse de trabajos tanto para el consumo

académico, como para apoyar alguna organización o comunidad. En este tipo de investigaciones suele presentarse una división radical en cuanto a la lógica de trabajo, ya que éstas se sostienen en la separación entre el poseedor de un saber jurídico especializado y el grupo social que está desposeído de éste. Finalmente, para este caso, la intersección entre la antropología y el derecho favorece más el trabajo especializado de los abogados, en buena medida porque cuentan con las herramientas metodológicas para el estudio e interpretación de las normas del derecho estatal.

Por lo que toca a las investigaciones colaborativas y descolonizadas, se las puede encontrar principalmente en tres campos de interés de la AJM: el del peritaje cultural (Loperena, Hernández y Mora, 2018; Hernández, 2018), el de la antropología feminista (Hernández, 2015; Olivera, 2004; Sieder, 2017) y el de la nueva antropología forense (Robledo y Hernández, 2019). Este tipo de trabajos replantean la intersección de tres de las cuatro variables que he referido. Por ejemplo, suelen entender el compromiso político como algo que debe ser incorporado a la propia producción del conocimiento y no como algo externo a ésta; desbordan la lógica del destinatario del conocimiento y buscan producirlo con los propios actores, ya sea para la academia o para su aplicación sociopolítica. Sin embargo, este tipo de investigaciones son realizadas exclusivamente por los antropólogos, así que en lo relativo a la intersección entre la antropología y el derecho, favorecen claramente a los profesionales con dicha formación.

Este escenario de la AJM, por supuesto, no era el mismo hace diez años, cuando me involucré en la lucha de Cherán; ni mucho menos yo lo tenía así de claro. De tal forma que cuando me ofrecí para llevar los juicios de la lucha de Cherán, yo estaba aprendiendo y trabajando, por mi investigación de doctorado, una forma particular de hacer antropología jurídica, que para ese momento pensaba era la mejor, "la más antropológica": una investigación orientada por una idea bastante convencional de la etnografía que estudiaba la oficialización de las justicias indígenas en Michoacán (Aragón, 2016).

Si a esta forma de trabajo le aplicara el instrumento analítico aquí propuesto, se podría decir que era una apuesta que pensaba su compromiso político con la visibilización de relaciones de instrumentalización y subordinación de las justicias de las comunidades purépechas y nahuas de Michoacán a las políticas del multiculturalismo neoliberal implementadas por el Poder Judicial. El público al que se dirigía, era casi sólo académico, principalmente a los antropólogos interesados en el proceso de oficialización de las justicias indígenas, que por aquellos años se estaba llevando a cabo en distintas regiones del país. Al estar

basada en una propuesta de etnografía convencional, la lógica de generación del conocimiento era también la más tradicional en la antropología: aquella que separa radicalmente al investigador del grupo o grupos con que trabaja. Mi investigación, sin embargo, ya anunciaba un giro que representaba una auténtica novedad en aquel momento: una nueva intersección entre la antropología y el derecho, en la cual si bien dominaban las herramientas metodológicas y analíticas de la primera, también introducía al análisis los espacios olvidados por ésta, como el estudio de los tribunales estatales.

Debido a mi entonces limitado entendimiento de la antropología jurídica, nunca asumí mi participación en la lucha de Cherán como una nueva oportunidad para aproximarme al estudio antropológico del derecho desde otra vertiente o para estudiar otros femémonos desde allí. Nunca pensé que escribiría un artículo, mucho menos un libro sobre eso. Sólo tenía la convicción de que mi participación como abogado era necesaria en ese momento y que una vez que terminara esa labor regresaría lo más pronto posible al terreno de la antropología.

Tuvieron que pasar varios juicios, y algunos años, para darme cuenta de la oportunidad que se me había abierto con esa decisión y para entender cómo lejos de ser un riesgo o un problema, como inicialmente lo sentía, llevar la defensa legal de las comunidades indígenas era en realidad una gran oportunidad para construir nuevos proyectos para las tradiciones ya consolidadas en la AJM.

El diálogo de saberes como rector del nuevo trabajo jurídico militante

La primera acción que realicé después de que la comisión de comuneros de Cherán aceptara mi ofrecimiento de llevarles el juicio, fue conformar un pequeño equipo de tres abogados/as. Posteriormente, comenzamos a trabajar en reuniones permanentes que tuvieron lugar tanto en Morelia como Cherán, con una comisión destinada a dar seguimiento a esta iniciativa legal. Las reuniones desde un inicio fueron largas, y para nosotros, los abogados/as, extenuantes. En estos encuentros se dialogaba por dos, tres, cuatro horas, incluso hubo de mucho más tiempo. Las primeras reuniones se centraron en explicar el argumento jurídico que se utilizaría para acudir ante los jueces, seguido de una revisión de los términos empleados en la demanda por los comuneros, para finalmente cerrar con comentarios sobre las diversas formas de organización del movimiento y de la comunidad, los cuales podían ser de utilidad en los argumentos de la demanda.

Después de ser presentado el escrito de la demanda y de ser ésta atraída por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), continuaron las reuniones, pero ahora principalmente en Cherán. Éstas tenían el objetivo de definir estrategias de apoyo al juicio. En las nuevas reuniones, que tenían una duración similar a las primeras, se compartían opiniones y se discutía sobre las estrategias políticas más convenientes para obtener el apoyo de organizaciones como el Alto Comisionado de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, así como de los magistrados de la Sala Superior. Lo que principalmente nos ocupaba en esas reuniones, era qué se decía y qué no se decía del movimiento; qué palabras se empleaban y qué palabras no; quién debería hablar y qué debería decir; cuál debía ser el orden de participación y la prioridad en el mensaje que se iba a transmitir; cuál sería el lugar de los abogados en esas reuniones; entre otras cuestiones.

Una vez ganado el juicio, estas reuniones se intensificaron por diversos motivos. Uno de los más importantes consistió en que para lograr la ejecución de la sentencia, se tenía que recorrer un camino muy largo, que incluía la realización de una consulta previa, libre e informada –que nunca se había realizado en Michoacán– y la definición interna de la nueva forma de gobierno municipal que asumiría la comunidad. Esta situación ocasionó que nuestro diálogo al interior de la comunidad se robusteciera para, primero, definir cómo sería el procedimiento de consulta más conveniente para el movimiento; y segundo, conocer cómo la comunidad había definido la integración de la nueva estructura de gobierno municipal para estar en condiciones de defenderla frente a la Sala Superior y otros órganos estatales. Hacia afuera de la comunidad nuestra colaboración con las comisiones representativas de Cherán también se intensificó para organizar las reuniones de acuerdo con la sentencia, con autoridades estatales como el IEM, el Congreso del Estado, la Secretaría de Gobierno, entre otras.

Los tres meses que duró la ejecución de la sentencia (noviembre y diciembre de 2011, y enero de 2012) fueron muy intensos, prácticamente nos mudamos a vivir a Cherán y mantuvimos reuniones un día sí y el otro también. Por la vertiginosidad de ese tiempo, pasé por alto muchas de las cosas que estaban sucediendo frente a mis ojos; mi interés central era ganar el juicio y posteriormente ejecutar la sentencia. En ese momento no reparaba mucho en el significado de lo que ocurría en esas reuniones con las comisiones de Cherán, ni tampoco en lo que había aprendido de la comunidad, mucho menos alcanzaba a mirar que a esas alturas ya habíamos generado mucho conocimiento en colaboración con la comunidad. En esos días apenas alcanzaba a intuir que estábamos haciendo

las cosas de manera diferente a como tradicionalmente trabajan la generalidad de abogados, incluyendo los de derechos humanos.

Casi de inmediato, después de ejecutar la sentencia del TEPJF, tuvimos que tramitar un nuevo juicio para la comunidad de Cherán, entre febrero y marzo de 2012, esta vez ante la Suprema Corte de Justicia de la Unión (SCJN). La razón de este nuevo litigio se debió a la aprobación de una reforma al texto de la Constitución de Michoacán en materia de derechos de pueblos indígenas que no se había consultado a la comunidad, y que incluso la perjudicaba en los derechos que apenas le habían sido reconocidos por el TEPJF. Para este proceso de lucha sociolegal repetimos más o menos la dinámica de trabajo que habíamos realizado en 2011, para diseñar y presentar la demanda y el propio trámite del juicio. La principal diferencia en relación con el primer proceso fue que lo pudimos llevar a cabo con mayor tranquilidad, debido a que tal procedimiento judicial es mucho más lento. Este segundo juicio demoró en resolverse dos años y, afortunadamente para nuestra causa, también lo ganamos.

Hasta finales de 2012 e inicios de 2013, prácticamente a la par de las últimas revisiones de mi tesis de Doctorado, tuve el tiempo de sentarme a escribir sobre el litigio que habíamos llevado para Cherán (Aragón, 2013). Ya en ese primer artículo comenzaba a darme cuenta de que habían sucedido cosas importantes durante estos meses, pero apenas podía advertir lo más obvio: una utilización contra hegemónica del derecho estatal que consideraba podía ser de interés para una audiencia jurídica o sociojurídica. Tuvo que pasar un poco más de tiempo, tomar distancia de los juicios e irme del país a cursar un posdoctorado, para poder reflexionar con mayor profundidad sobre lo que había aprendido en esos meses, lo cual sería determinante para los posteriores acompañamientos que realizaría en una decena de comunidades purépechas más que luchan por su autonomía.

Como ya lo he referido en otro trabajo (2019), pude dar otro paso importante en mi reflexión gracias a la claridad de un comunero de Cherán que, en una de tantas reuniones de trabajo, me hizo ver lo importante de la dinámica dialógica que habíamos seguido en los juicios, y cómo justamente en esas reuniones se hacía algo más que compartir puntos de vista. Casi desde el primer día, estuvimos preparando un diálogo de saberes jurídicos y políticos que aunque no derivó en productos valorados en el campo académico, igual fueron conocimientos fundamentales para la lucha de la comunidad. La sutileza del comentario de este comunero, en conjunto con algunas herramientas de reflexividad que había adquirido en mi formación como antropólogo y en las

discusiones sobre epistemologías del sur en las que me involucré durante mi estancia posdoctoral, me permitieron percatarme, primero, de la existencia de esta dinámica y, posteriormente, dimensionar la potencialidad que había tenido el diálogo de saberes en todo este tiempo.

En efecto, fue a partir de este momento en el que pude darme cuenta de que había estado participando durante meses en reuniones con un orden y una metodología propia de la comunidad para compartir y generar conocimiento. Que esas reuniones larguísimas y pesadas –en las que, en muchas ocasiones, nos parecía que se tardaba mucho en llegar a consensos– en realidad eran necesarias para establecer un diálogo de saberes en un registro comunitario. Si los litigios que habíamos realizado para la comunidad de Cherán habían salido de los moldes tradicionalmente utilizados por los abogados de derechos humanos, era porque habían estado fundados en una metodología diferente, en una que promovió el diálogo de saberes jurídicos y políticos entre comunidad y abogados a partir de la traducción intercultural y la ecología de saberes (Santos, 2019).

La emergencia de la antropología jurídica militante como nuevo proyecto de la AJM

Como se puede advertir, no estábamos únicamente llevando un litigio para una comunidad indígena, estábamos construyendo con los representantes de la comunidad un nuevo conocimiento político-jurídico híbrido, con elementos del derecho estatal mexicano y de los derechos humanos, pero también con las formas de organización propias de la comunidad y de su justicia. Este conocimiento híbrido, *posabismal* (Santos, 2019) en la jerga de las epistemologías del Sur, no estaba pensado en el marco de una investigación académica, sino que estaba siendo impulsado por una necesidad material de la comunidad de Cherán. Su fin último no era convertirse en un artículo o publicar un libro, sino su aplicación en el campo judicial para apoyar una lucha política. Esta condición aplicada, no obstante, no le quitaba de ninguna manera su carácter de conocimiento.

En esta labor, que hasta la fecha continúo haciendo en el acompañamiento de otras comunidades indígenas, con mis colegas del Colectivo Emancipaciones, desbordamos el énfasis descriptivo de las investigaciones sobre pluralismo jurídico que habitualmente ha realizado la AJM –esto es, dar cuenta mediante investigación etnográfica de la existencia de otros derechos practicados en

México, principalmente por las comunidades indígenas– para echar a andar con ello una tarea transformativa.

De la misma forma, fuimos más allá del trabajo que los abogados generalmente realizan al defender los derechos humanos, incluidos los de las comunidades indígenas. Así, no sólo aplicamos normas de derecho positivo a una situación concreta, sino que realizamos una alquimia en la que no sólo se daba cuenta de la existencia de estos otros derechos, o se interpretaba y argumentaba a partir de leyes y jurisprudencia, sino que se trabajaba a partir de un diálogo de saberes sobre distintas expresiones y discursos del derecho, con el objetivo de construir uno nuevo, que ya no era ni uno ni otro, sino más bien el resultado de este diálogo y, por tanto, producto de una ecología de saberes jurídicos (Santos, 2019).

Una experiencia de colaboración así, me atrevo a decir, no se había documentado ni pensado dentro de los proyectos de la AJM, al menos no en el campo del litigio. Y no se había hecho en buena medida porque la antropología jurídica, entendida en términos convencionales, no dispone de una metodología para desarrollar este trabajo. La etnografía, en su acepción más convencional dentro de la antropología jurídica, sirve para describir y buscar explicaciones sobre determinados fenómenos políticos y jurídicos, pero no para producir híbridos jurídicos útiles para las luchas de las comunidades.

Bajo una sintonía parecida, los abogados y la ciencia del derecho tampoco disponen dentro de su arsenal metodológico de instrumentos para ir más allá de la interpretación y argumentación del derecho estatal y del derecho internacional de los derechos humanos. Para realizar esta tarea se requiere la suma y articulación de metodologías y conocimientos de la antropología, del derecho y de las comunidades indígenas.

Estoy convencido de que mi formación antropológica, y la familiaridad que para aquel momento ya tenía con las investigaciones de la AJM sobre las justicias indígenas y el pluralismo jurídico, fue de una inmensa valía para realizar con mayor lucidez mi trabajo de campo, aunque cobrara conciencia plena de ella tiempo después. De hecho, la oportunidad misma de volver a pensar en lo vivido durante ese tiempo fue posible, porque a esa altura ya había incorporado, sino es que interiorizado, una mirada de los fenómenos jurídicos en una clave etnográfica.

Aunque estuve mucho tiempo convencido de que estaba llevando un juicio que me desviaría algunos meses de mi investigación doctoral, siempre procuré llevar un diario de campo sobre lo que vivía en ese periodo, quizá más como

un ejercicio de la práctica que había comenzado a realizar en 2008, cuando inicié mi tesis de antropología, que como una estrategia iluminada de posterior utilidad académica.[2] Hoy, con mucha más claridad, y a partir de experiencias compartidas con otros antropólogos del derecho (Bárcena, 2017), puedo afirmar que el conocimiento antropológico puede ser de gran utilidad para la lucha por los derechos de los pueblos y comunidades indígenas en los tribunales estatales.

La lección más importante que me dejó esta experiencia de trabajo con la comunidad de Cherán, consistió en darme cuenta que otro proyecto político intelectual era posible dentro de la AJM. Uno que ya no se encuadraba en la división especializada del trabajo que hasta ese momento caracterizaba a la AJM, y que más bien potenciaba la investigación descolonizada y colaborativa en un terreno que había permanecido casi totalmente ausente: el campo de los abogados. A este proyecto, aún en construcción, le he llamado *antropología jurídica militante*.

Una característica notoria de esta propuesta es su marcado carácter anfibio; es decir, su capacidad para ir de los espacios académicos a la lucha de las comunidades, generar productos útiles y necesarios en primera instancia para esos procesos y después regresar para producir nuevo conocimiento científico y viceversa. Esta cuestión implica que dicha propuesta se basa en la inversión temporal que gobierna la investigación antropológica convencional. En efecto, aquí no se elabora primero un proyecto de investigación, después se investiga y después se aplica el conocimiento; por el contrario, primero se aplica y crea conocimiento en el marco de situaciones no controladas por un proyecto de investigación; estas situaciones están determinadas por la propia movilización. Sólo después de tomar conciencia de lo anterior se traduce lo registrado, actuado y pensado en un producto de índole académico. Lo que convencionalmente denominamos "trabajo de campo" también se presenta y realiza de forma cualitativamente diferenciada. En contraste con las investigaciones basadas en la observación directa, en la propuesta de la antropología jurídica militante, "el trabajo de campo" implica necesariamente, además de una colaboración muy cercana con los actores que trabajamos, la aplicación y la creación constante de conocimiento para los procesos que acompañamos, y en no pocas ocasiones, una intensidad diferenciada de lo que se aplica en el trabajo de observación y registro convencional.

[2] Para ahondar en las reflexiones sobre el diario de campo, ver el capítulo de Castillo en este libro.

Además de lo ya dicho, la dimensión que hay que destacar de este proyecto, a diferencia de otros planteamientos comprometidos con las luchas de las comunidades indígenas, es que en su centro se encuentra el diálogo de saberes y la construcción colaborativa de conocimiento, ya para el proceso político o para el conocimiento dirigido a un público académico.

Si bien el término "militante" en los estudios antropológicos de México y América Latina puede evocar cierta corriente de pensamiento marxista muy distante a la idea del diálogo de saberes y de la investigación descolonizada, he retomado esta categoría y no otras por dos razones. La primera es que en el campo jurídico esta asociación es mucho más débil; de hecho, me atrevería a decir que prácticamente desconocida. La segunda porque me parece que continúa siendo una noción fuerte, que sigue poniendo el acento en cierto compromiso político con las luchas sociales, pero que ha sido rehabilitada y me parece que hasta defendida por varios sectores sociales movilizados en México y América Latina, quienes rechazan formas de organización verticales y vanguardias intelectuales (Modonesi, 2017).

Si acudimos al instrumento analítico de las cuatro variables que desarrollé en el tercer aparatado de este trabajo, podríamos darnos cuenta rápidamente que el trabajo de acompañamiento a la comunidad de Cherán abrió la puerta para construir una nueva senda en el quehacer de la AJM. Por lo que toca a la primera variable, encontramos que el compromiso político lo entiende como una actividad que hay que llevar más allá de los espacios estrictamente académicos; es decir, apoyar de forma directa a las luchas de resistencia de las comunidades indígenas en tiempos de muerte, despojo y violencia. El público al que se destina este tipo de conocimiento de antropología jurídica es, antes que nada, extraacadémico, y el saber co-construido sirve para contribuir a los procesos de resistencia política de las comunidades. La lógica en la que se construye, y en esta variable se produce la principal ruptura, es colaborativa, dialógica, militante y descolonizada. Bajo este entendido, el abogado antropólogo del derecho ya no impone su conocimiento técnico para resolver los problemas de las comunidades, lo construye con ellas y desde ellas para generar otro tipo de derecho híbrido y otra práctica de derecho diferente a la del abogado rey (Aragón, 2019). Finalmente, la intersección en la variable del trabajo especializado entre la antropología y el derecho resulta favorable para los abogados, debido a que la principal tarea que se tiene consiste en llevar un juicio, cuestión que requiere del conocimiento técnico del derecho estatal.

Aunque la antropología jurídica militante tiene su singularidad, como cualquier proyecto de la AJM, se conecta y dialoga con otros planteamientos. Por ejemplo, podemos encontrar algunas similitudes a los trabajos que realizan los antropólogos del derecho que elaboran peritajes culturales mediante lógicas colaborativas y descolonizadas. La diferencia es que, en ese caso, la cuarta variable, la relativa a la intersección entre la antropología y el derecho, suele favorecer a los antropólogos, puesto que son ellos los que cuentan con el conocimiento técnico para realizar este tipo de estudios periciales.

A pesar de esta similitud, existe una gran diferencia entre estos dos proyectos de la AJM. Mientras que la realización de peritajes culturales y los análisis sobre la justicia estatal que realizan los antropólogos desde esta aproximación, se basan en un momento de un proceso mucho más amplio, con otras etapas y otros actores, el abordaje realizado desde la posición del abogado permite cubrir todos esos otros momentos y etapas en los que se desarrollan las luchas de las comunidades en el campo judicial. El potencial para conocer el funcionamiento del derecho estatal y, específicamente de los tribunales, es claramente desigual.

No obstante, el diálogo entre estos dos campos de la AJM es altamente prometedor para construir un nuevo conocimiento que nos permita una aproximación más profunda al funcionamiento de los tribunales estatales. Este diálogo puede ser tan complementario como las colaboraciones que suelen darse en el terreno aplicado entre los abogados defensores de las comunidades y los antropólogos peritos comprometidos con las luchas comunitarias.

Nuevos énfasis, enfoques y desafíos para la AJM desde la antropología jurídica militante

La antropología jurídica militante supone nuevos énfasis, enfoque y desafíos para el quehacer antropológico. A continuación presento tres elementos que considero entre los más importantes.

Mayor densidad empírica sobre los campos jurídicos

El estudio de la movilización del derecho por parte de las comunidades indígenas en la antropología no es una novedad. Existen en realidad varias investigaciones que han estudiado este fenómeno en distintos momentos históricos

en México (Roseberry, 2004; Purnell, 2004; Nuijten, 2003). A pesar de la existencia de esta tradición, sí me atrevo a sostener que tiene un carácter diferente al propuesto desde la antropología jurídica militante. La primera de ellas reside en la profundidad del conocimiento que se puede alcanzar sobre el fenómeno jurídico –especialmente en lo referente al derecho estatal– y sobre los repertorios de resistencia que movilizan las comunidades en sus luchas. Mientras las investigaciones de antropología política y de antropología histórica que se han interesado en estudiar el uso del derecho por parte de las comunidades indígenas no suelen detenerse en las particularidades y detalles de los procesos judiciales que las comunidades indígenas enfrentan, la aproximación abierta por la antropología jurídica militante sí se interesa en dar cuenta y estudiar estas dimensiones y particularidades de los procesos judiciales que enfrentan las comunidades cuando movilizan el derecho.

Las razones son sencillas: un antropólogo cuyo interés principal no es el derecho suele concebirlo polarmente, o como un monolito con un funcionamiento mecánico o como un laberinto indescifrable. En cambio, desde la antropología jurídica militante, los recovecos de la ley y las singularidades de los múltiples procesos judiciales no son cosas prescindibles o que puedan pasarse por alto. Por el contrario, del conocimiento técnico de éstos depende muchas veces el éxito o el fracaso de una incursión en el terreno judicial. En consecuencia, el antropólogo del derecho que acompaña como abogado a una comunidad sabe lo relevante de esta cuestión y la incorporara a sus reflexiones para generar conocimiento académico, con la esperanza de conseguir una mayor comprensión sociocultural del derecho estatal.

Hacer etnografía de la movilización del derecho por una comunidad no es en absoluto una tarea sencilla. La inmensa mayoría de los etnógrafos lo hace desde afuera, de manera indirecta o sólo durante algunos episodios de la lucha. En contraparte, el abogado tiene un lugar privilegiado para etnografiar todo el proceso, desde los espacios íntimos en la comunidad o en los tribunales, hasta los espacios públicos de ambos lugares. Desde este planteamiento, la etnografía del derecho es necesariamente multisituada y alcanza una mayor cantidad de dimensiones y espacios de los campos jurídicos, e incluso de lugares y momentos pre-judiciales y pos-judiciales. Se trata de un lugar privilegiado desde donde se tiene acceso prácticamente a toda la información de los actores que intervienen en el proceso y de los distintos momentos en que transcurre. Para un etnógrafo convencional, no comprometido con la lucha de la comunidad, este lugar sería prácticamente inalcanzable.

Por supuesto, esta fortaleza en el acceso al campo y en la riqueza empírica de la investigación colaborativa, activista y militante (Hale, 2001; Rodríguez, 2013) sobre otras, no es gratuita, tiene su precio. Para empezar, exige un posicionamiento ético-político sobre el tipo de información que puede o no aparecer en los trabajos académicos, sobre todo en lo relativo a los repertorios de resistencia de la comunidad, y después requiere de un ejercicio constante de reflexividad y co-reflexividad con los actores comunitarios con los que se colabora para mantener un control crítico de la información obtenida y de su interpretación.

El derecho visto desde abajo

La aproximación que ofrece la antropología jurídica militante al estudio de la movilización del derecho está construida desde abajo y en colaboración con las comunidades. Por tal motivo, además de enriquecer nuestro conocimiento en lo relativo a la diversidad de procedimientos judiciales del derecho estatal y de mecanismos de resistencia comunitaria que se despliegan cuando se moviliza el derecho, nos permite construir conocimiento socio-antropológico desde la perspectiva de las comunidades y desde sus necesidades y aspiraciones. Los lugares del derecho desde la etnografía así entendida, también son encontrados en distintos lugares y espacios que van más allá de los que tradicionalmente se conciben como jurídicos y judiciales. Esta aproximación permite entender la compleja relación e interdependencia que se teje entre lo privado y lo público, lo comunitario y lo estatal, lo político y lo jurídico, tal como se advierte en lo descrito en el segundo apartado de esta contribución.

Desde hace varios años se ha aceptado en las ciencias sociales que todo conocimiento es situado (Haraway, 1995). No obstante, este consenso no ha alcanzado para cuestionar con la suficiente fuerza, y mucho menos para revertir, la idea de que el conocimiento que se construye desde y para la academia es un conocimiento contingente que representa e interpreta la realidad desde el lugar y las condiciones que lo determinan. De tal manera, mucho del conocimiento jurídico del que disponemos en los espacios académicos, se construye principalmente desde arriba, desde el Estado, desde la academia. Aun el conocimiento académico crítico, que si bien se distancia de estos lugares de poder, continúa atado a ellos. Por ello, muchos de sus instrumentos analíticos y herramientas metodológicas son tan inútiles para las luchas de las comunidades, como las que producen desde los lugares del poder en la ciencia jurídica.

El enfoque mediante el cual se parte en la antropología jurídica militante es otro, se construye con y desde la lucha de la comunidad. En consecuencia, busca producir conocimiento útil para la posición que ocupa el proceso de resistencia comunitario, que obviamente no será el mismo que el del Estado, ni el de la academia desinteresada. Este conocimiento puede tener una vocación aplicada e inmediata, pero también puede ser utilizado para, en un segundo momento, representar la realidad, analíticamente hablando, mediante instrumentos teórico-conceptuales pensados desde su propia posición como actor subalternizado (Aragón, 2020).

Este último desplazamiento, a mi manera de ver, posibilita también uno de los movimientos más subversivos en la narrativa dominante del desarrollo de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos indígenas. En efecto, la narrativa dominante, casi como consecuencia directa del lugar desde donde se produce el conocimiento, ha privilegiado como protagonistas del cambio en el derecho a organismos internacionales, al Estado, a tribunales, jueces, abogados, etcétera; mientras que la antropología jurídica militante privilegia a las comunidades y a sus acciones para resistir la dominación y conquistar derechos.

Los tribunales estatales como nuevos campos de estudio

El estudio del uso contrahegemónico del derecho por parte de las comunidades indígenas nos ha permitido tomar mayor conciencia sobre la necesidad de incursionar en el estudio de otros mundos jurídicos que habían permanecido fuera de los radares de la AJM, al menos como un objeto independiente de investigación. Uno de ellos es, sin duda, el de los tribunales estatales como espacios privilegiados, desde al menos diez años atrás, para la disputa por los derechos de los pueblos y comunidades indígenas de México.

Desde el planteamiento de la antropología jurídica militante, esta incursión responde, en primer lugar, a la necesidad de conocer con mayor profundidad el funcionamiento de estas arenas del derecho estatal, con el objetivo de que las intervenciones que las comunidades realizan tengan mayor oportunidad de triunfar, y así apuntalar las luchas políticas que las impulsan. Esta necesidad concreta, sin embargo, en nada se opone a la construcción de un nuevo campo de investigación para la AJM que sea de consumo académico y que se centre en el estudio de los tribunales.

Para cualquiera de estas dos agendas, militante y académica, la posición del abogado antropólogo del derecho que acompaña las luchas de las comunidades indígenas es muy provechosa para llevar a cabo trabajo etnográfico con estos fines. Desde esa posición se tiene acceso privilegiado a muchas prácticas, símbolos, rituales, usos y costumbres, que dominan la cultura jurídica de estos espacios (Friedman, 1969). Una cuestión que también resulta bastante beneficiosa, es que al abogado antropólogo del derecho no le es completamente ajena la cultura jurídica de los tribunales estatales, pues aunque se trata en realidad de una subcultura, mucha de ésta coincide con la que se reproduce en las facultades y escuelas de derecho. De tal manera que se encuentra a medio camino, no está inmerso en esta cultura, pero tampoco le resulta ajena ni incomprensible. Esta posición estratégica, en combinación con las herramientas metodológicas y analíticas de la antropología, puede ser muy provechosa para generar nuevo conocimiento que arroje luces sobre el funcionamiento de estos espacios de producción jurídica.

El desafío para un planteamiento como el de la antropología jurídica militante es que el conocimiento que se está produciendo tenga una utilidad para las luchas jurídicas de las comunidades indígenas; con él incrementarán sus oportunidades de salir airosa de los desafíos que enfrentan cotidianamente. Con esta apuesta de la antropología jurídica militante volvemos nuevamente al punto en el que todo este camino comenzó: la lucha de las comunidades.

Reflexiones finales

Entonces, ¿el conocimiento antropológico puede contribuir a la lucha por los derechos de los pueblos indígenas?, ¿pueden las luchas de las comunidades indígenas ayudar al desarrollo del conocimiento antropológico?, ¿pueden uno y otras convertirse en una energía que impulse virtuosamente el desarrollo de ambas cosas o es insalvable la distancia que media entre ellas? De acuerdo con la experiencia de la antropología jurídica militante aquí esbozada, podemos responder que es posible conjuntar virtuosamente el compromiso político con la producción de conocimiento antropológico académico.

Como se puede concluir de este recorrido por las sendas de la antropología jurídica militante, no sólo no hay contradicción entre una y otra, sino que uno puede conducir el fortalecimiento de una y otra, y viceversa. Las luchas de las comunidades por sus derechos, sabiéndolas conducir y combinar con los instru-

mentos analíticos y metodológicos de la antropología, pueden convertirse en una auténtica energía cinética que nos permita desbordar los límites convencionales de la AJM; es decir, profundizar su compromiso social y político con las comunidades indígenas movilizadas, fortalecer el conocimiento científico que ésta ya genera, innovar mediante el análisis de nuevos campos de investigación y, finalmente, completar el ciclo mejorando nuestro conocimiento para su aplicación en pro de las causas y demandas de las comunidades indígenas de México.

Esta tarea, por supuesto, no está exenta de dificultades, desafíos y contradicciones; sin embargo, nos permite perseverar en lo que hace cincuenta años algunos antropólogos de América Latina fijaron en la Declaración de Barbados como horizonte utópico para el quehacer antropológico: contribuir a la liberación de los pueblos y comunidades indígenas.

Referencias bibliográficas

Aragón, O. (2016). *De la "vieja" a la "nueva" justicia indígena. Transformaciones y continuidades en las justicias indígenas de Michoacán*. UAM-I: Delirio.

Aragón, O. (2019). *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Aragón, O. (2020). El trabajo de co-teorización en la antropología jurídica militante. Experiencias desde las luchas por el autogobierno indígena. *Inflexiones 6*, 75-10.

Bárcena, E. (2017). Antropología del derecho. Notas sobre sus aportes para la justiciabilidad de los derechos de los pueblos indígenas. *Redhes*, 7(IX), 61-80.

Chenaut, V. y Sierra, T. (coords.) (1995). *Pueblos indígenas ante el derecho.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Haraway, D. (1995). Conocimientos situados. La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (pp. 313-346). Ediciones Cátedra.

Friedman, L. (1969). Legal Culture and Social Development. *Law & Society Review*, *4*(1), 29–44.

Hale, C. (2001). What is Activist Research? *Social Science Research Council*, *2* (1-2), 13-15.

Hernández, R. (2015). Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. En: Leyva *et al.* (coord.). *Prácticas*

otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras, tomo II, (pp. 83-106) Cooperativa Editorial RETOS.

Hernández, R. (2018). Retos y posibilidades de los peritajes antropológicos. Reflexiones dsde la experiencia mexicana, *Abya Yala, 2* (2), 57-85.

Krotz, E. (1999) Antropología jurídica: un nuevo campo académico y profesional en México. *Temas Antropológicos*, *21* (2).

Krotz, E. (Ed.) (2002). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Anthropos: UAM-I.

Loperena, C., Hernández A. y Mora, M. (2018). Los retos del peritaje cultural. El antropólogo como perito en la defensa de los derechos indígenas. *Desacatos*, *57*, 8-19.

Modonesi, M. (2017). Perfiles militantes de la generación indignada en México. Notas al margen de un cuestionario. *Theomai*, *36*, 179-186.

Nuijten, M. (2003). *Power, Community and the State. The Political Anthropology of Organisation in Mexico*. Pluto Press.

Olivera, M. (2004). *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-México.

Purnell, J. (2004). "Con el debido respeto". La resistencia popular a la privatización de tierras comunales en el Michoacán del siglo XIX. En Andrew, R. S. (ed.). *Recursos contensiosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. (pp. 85-128). El Colegio de Michoacán.

Reyes, C. (1998) *Tzazapu. Las piedras universales*. El Colegio de Michoacán.

Robledo S., y Hernández, R. (2019). Diálogo entre antropología social y ciencias forenses. *Abya Yala*, *3* (2).

Rodríguez, C. (2013). *Investigación anfibia. La investigación acción en un mundo multimedia*. Dejusticia.

Roseberry, W. (2004). "El estricto apego a la ley". Ley liberal y Derecho comunal en el Pátzcuaro porfiriano. En Andrew, R. S. (ed.). *Recursos contensiosos. Ruralidad y reformas liberales en México* (pp. 43-84). El Colegio de Michoacán.

Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur.* Trotta.

Sieder R. (coord.) (2017). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina* (pp. 13-48). CIESAS.

Stavenhagen, R., e Iturralde, D. (comps.) (1990). *Entre la ley y la costumbre. El Derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

La primera edición electrónica de
Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje,
realizada por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM,
se finalizó el 4 de octubre de 2021. La producción de esta obra
en PDF interactivo estuvo a cargo de HERSA Ediciones,
Av. Oriente 10, núm. 95, Col. San Carlos, Ecatepec, Edo. de Méx., C.P. 55080.
En su composición se utilizó el tipo *ITC Berkeley Oldstyle* de 11/13,2 puntos.
Cuidado de edición: Enrique Vera Morales.
Diseño y formación: Marco Antonio Pérez Landaverde.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales